
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00382129 5

LE PARINIRVĀṆA
ET LES FUNÉRAILLES DU BUDDHA

LE PARINIRVĀṆA ET LES FUNÉRAILLES DU BUDDHA

PAR

JEAN PRZYLUSKI

PREMIÈRE PARTIE

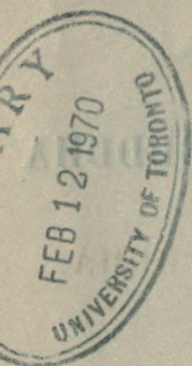
EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE
(1918-1920)



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER, RUE JACOB, 13

MDCCCCXX


RY
FEB 12 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

LE PARINIRVĀṆA

ET LES FUNÉRAILLES DU BUDDHA.

PREMIÈRE PARTIE.

I. Les stances de lamentation.

Le dernier des cent contes qui constituent l'*Avadāna-Çataka* est intitulé : *Saṃgīti* « le Concile ». Ce récit avait déjà retenu l'attention de Burnouf, qui en traduisit la seconde partie, c'est-à-dire la légende de Sundara[1]. Plus tard, Feer en donna une traduction complète, exécutée sur le texte sanscrit avec le secours de la version tibétaine[2].

Cet avadāna a une importance particulière dans la littérature des contes. Entre tous les récits de l'*Avadāna-Çataka*, il est le seul qui fasse paraître le roi Açoka et son conseiller Upagupta. Tandis que les quatre-vingt-dix-neuf avadāna qui précèdent relatent tous « des faits contemporains de Çākyamuni, dont il a été le témoin et à propos desquels il a donné une instruction[3] », le centième nous transporte à une époque plus tardive, et l'enseignement y est donné, non plus par le Maître, mais par son disciple Upagupta. D'autre part, la

[1] Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, I, p. 432 et suiv.
[2] Feer, *Avadāna-Çataka*, *Annales du Musée Guimet*, t. XVIII, p. 430.
[3] Feer, *Avadāna-Çataka*, *J. As.*, 1879, t. II, p. 281.

légende de Sundara, qui termine l'*Avadāna-Çataka*, se retrouve au début d'un autre recueil intitulé *Kalpadruma-Avadāna*, où elle commence une série de contes qui mettent encore en scène Açoka et Upagupta. Le centième récit de l'*Avadāna-Çataka* mérite donc d'être examiné attentivement, et il n'est pas sans intérêt de déterminer les influences qui ont présidé à son élaboration.

Nous nous proposons de montrer d'abord que ce conte est étroitement apparenté au *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin et que, comme ce grand ouvrage, il a vraisemblablement été rédigé dans les régions du Nord-Ouest de l'Inde. Puis, élargissant le champ de notre recherche, nous grouperons et nous comparerons entre elles les autres rédactions des stances qui furent prononcées par des deva et des disciples à l'occasion de la fin du Buddha. Nous espérons ainsi aboutir à une classification d'ensemble des divers textes relatifs au Parinirvāṇa de Çākyamuni[1].

L'analyse des principaux faits de la légende de Sundara suffit à déterminer ses attaches géographiques. Açoka, roi de Pāṭaliputra, avait un fils admirablement beau, nommé Kuṇāla. Le roi ravi s'écria : « Mon fils n'a pas son pareil dans le monde pour la beauté! » Or, des marchands du Gāndhāra[2], de pas-

[1] Mon intention était d'abord d'étudier dans une courte note les rapports de l'avadāna «Le Concile» et du Vinaya des Mūlasarvāstivādin. Puis j'ai élargi mon sujet, sur les conseils de mon maître Sylvain Lévi. C'est lui qui m'a initié jadis aux études bouddhiques. Cette fois encore, il a bien voulu m'aider dans ma recherche et revoir mes traductions. Je ne puis dire en quelques mots tout ce que je lui dois. Seuls, ceux qui l'ont approché peuvent imaginer l'obligeance et le dévouement dont il a fait preuve à mon égard et dont je lui suis profondément reconnaissant. Je remercie également mon maître A. Foucher qui a eu la bonté de lire mon manuscrit et m'a suggéré plusieurs corrections.

[2] Burnouf avait déjà lu : Gāndhāra. Feer écrivit d'abord ainsi (*J. As.*, 1879, t. II, p. 278), puis, dans les Annales du Musée Guimet, il adopta une forme énigmatique : Çāndhāra. Les éditeurs de l'*Avadana-Çataka* sont revenus avec raison à la leçon Gāndhara.

sage à Pāṭaliputra, dirent au roi : « Majesté, il y a dans notre pays un jeune garçon du nom de Sundara qui dépasse l'éclat des hommes sans atteindre l'éclat des dieux. A sa naissance, un étang dont le bassin est fait de pierres précieuses, dont l'eau est remplie de parfums divins, apparut en même temps qu'un parc abondant en fleurs et en fruits, grand et mobile. Partout où va le jeune garçon, l'étang et le parc apparaissent toujours près de lui. » Étonné, Açoka fit venir le jeune Sundara et il fallut bien reconnaître que les marchands avaient dit vrai.

Interrogé par Açoka sur les causes de ce prodige, le vénérable Upagupta déclara que dans une existence antérieure, à l'époque du Premier Concile, Sundara avait acquis des mérites extraordinaires en offrant à Kāçyapa et aux membres de l'assemblée un bain rafraîchissant et réparateur.

Il est évident que le rédacteur de ce récit prétendait glorifier le Gāndhāra en y faisant naître un jeune homme dont la beauté et les attributs merveilleux pussent faire pâlir l'éclatante et universelle renommée du fils d'Açoka. Un tel conte, sous la forme où nous le trouvons dans l'*Avadāna-Çataka*, n'a pu être rédigé que dans quelque pays de la région du Nord-Ouest, tel que le Gāndhāra ou le Cachemire.

La légende que nous venons d'analyser est précédée d'une importante introduction, qui ne présente, à première vue, aucun rapport avec la suite. On y trouve un court récit du Parinirvāṇa de Çākyamuni ainsi que les stances qui auraient été prononcées à cette occasion par des deva et des disciples. Comment expliquer la présence de ce fragment avant la légende de Sundara?

L'avadāna tout entier est intitulé « le Concile ». Le fait essentiel de la légende de Sundara, c'est le mérite extraordinaire que ce personnage s'est acquis au moment du Concile de Rājagṛha. Or, dans les ouvrages canoniques ou extra-cano-

niques, le compte rendu du Premier Concile est presque toujours précédé d'une relation de la scène du Nirvāṇa. C'est une façon de rattacher en quelque sorte le récit à la biographie du Maître et de lui conférer une authenticité égale à celle des Sūtra. On comprend que le rédacteur de l'*avadāna* « le Concile » ait voulu procéder de même et qu'il ait également commencé sa narration par la scène du Nirvāṇa.

Mais alors il devient possible d'opérer une confrontation de textes qui permettra d'éprouver la solidité de notre hypothèse en ce qui concerne l'origine de la légende de Sundara. Le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin paraît avoir été composé au Cachemire[1] et il contient un récit du Concile de Rājagṛha, qui s'ouvre précisément sur la scène du Nirvāṇa. Il y a donc là matière à comparaison.

En fait, les deux rédactions apparaissent presque identiques quand on en rapproche les parties versifiées. Pour bien faire saisir les analogies, je donne ci-après, en regard de la traduction de Feer, les passages correspondants du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, traduits sur la version chinoise de Yi-tsing.

AVADĀNA-ÇATAKA. (Trad. FEER, *Journal Asiatique*, 1879, II, p. 275.)	VINAYA DES MŪLASARVĀSTIVĀDIN. (Chap. 38, *Tripiṭaka chinois*, éd. Tōkyō, XVII, 2, p. 85[b], col. 9.)
Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvāṇa complet, les deux çālas, les meilleurs des arbres, qui constituaient le bouquet d'arbres formant la paire, s'inclinèrent et couvrirent de fleurs de çāla la couche de lion du Tathāgata.	En ce temps-là, au moment où le Tathāgata entra dans le Nirvāṇa, les fleurs glorieuses des arbres jumeaux çāla tombèrent éparses et recouvrirent entièrement le corps couleur d'or.
Aussitôt que le bienheureux	Alors à ce spectacle, il y eut un

[1] Cf. *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin et les textes apparentés*, J. As., 1914, II, p. 494.

Buddha fut entré dans son Nirvāṇa complet, un Bhikṣu prononça à cette heure même cette stance :

Ils sont beaux, certes, les deux çālas [de ce bosquet,
Ces arbres, les meilleurs des arbres,
Puisqu'ils ont couvert de fleurs
Le Maître entré dans son Nirvāṇa [complet.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvāṇa complet, Çakra, le roi des dieux, prononça cette stance :

Oui, les saṃskāra sont impermanents,
Étant soumis à la loi de la production [et de la destruction;
Après qu'ils ont été produits, ils sont [arrêtés.
Le bonheur consiste dans leur sup- [pression [1].

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvāṇa complet. Brahma, le maître du monde, prononça cette stance :

Tous les êtres qui sont dans ce monde
Vont désormais rejeter le corps
Puisqu'un maître comme celui-ci
Qui n'a pas son pareil au monde,
Revêtu de la force d'un Tathāgata,
Doué de l'œil (de la science) est entré [dans le Nirvāṇa complet.

Bhikṣu qui récita la stance suivante :

Au moment du Nirvāṇa de l'Honoré [du monde,
Les arbres çāla, les meilleurs des [arbres,
Inclinant leurs branches, ont abaissé [leur ombre
Et ont dispersé leurs fleurs glorieuses.

Alors Çakradevendra prononça aussi cette stance :

Les composés sont impermanents;
Ils sont soumis à la loi de la produc- [tion et de la destruction.
La (loi de) la production et de la des- [truction étant supprimée,
Le Nirvāṇa, c'est le bonheur.

Alors Brahma, le roi des deva, prononça aussi cette stance :

Dans l'univers entier,
Tout ce qui vit aboutit à la mort.
La force de l'impermanence est très [grande.
Les composés sont entièrement péris- [sables.
Le grand maître, œil du monde,
Le Daçabala qui n'a pas son pareil,

[1] Cf. G. Bühler, *Three Buddhist Inscriptions in Swat*, dans *Epigraphia Indica*, IV, p. 134 (texte communiqué par M. Sylvain Lévi). Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, VI, 10, ce vers est prononcé par Indra au moment de la mort de Çākyamuni. Il se retrouve dans l'*Udāna-Varga*. I, 3 et le *Dhammapada*, 149, et aussi dans le *Jātaka* pali *Mahā-sudassana*, n° 95.

Sa propagande étant achevée,
S'est éteint au bosquet des arbres ju-
[meaux.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvāṇa complet, l'āyuṣmat Aniruddha prononça ces stances :

Il a cessé de respirer
Cet ascète au cœur ferme;
Il est parvenu au calme inébranlable
Celui qui a l'œil de la science, il est
[entré dans le Nirvāṇa complet.

Il y a eu une grande épouvante,
Il y a eu (un tressaillement d') horri-
[pilation
Quand le Maître, doué des dons[1] les
[plus variés
Est arrivé au terme final.

L'esprit qui ne se laisse prendre à
[aucune attache
Lorsqu'il reçoit la sensation,
Un tel esprit arrive à la délivrance,
De la même manière que s'éteint une
[lampe[2].

Alors le vénérable Aniruddha récita aussi ces stances :

Le Buddha a cessé d'aspirer et d'ex-
[pirer;
Son cœur aussi est paisible.
Maintenant l'œil du monde est fermé.
Il est entré dans le calme et dans la
[paix inaltérables.

L'Honoré du monde qui possède au
[complet les dix forces,
Sa propagande terminée, est entré dans
[(le Nirvāṇa) sans reste.
A cette nouvelle, les êtres
Ont été horripilés et ont ressenti de la
[frayeur.

Que votre cœur n'ait pas de défaillance
Et qu'il ne ressente pas de tristesse!
Le Buddha a réalisé la vraie déli-
[vrance (mokṣa).
C'est comme une lampe qui s'éteint.

(1) Feer a lu *vara*, d'accord avec la version palie du *Mahāparinibbāna*. Speyer a lu *bala* «force», qui correspond au chinois. Ce vers, dans le *Mahāparinibbāna* pali, est prononcé par Ānanda. Les *Thera-Gāthā* le placent aussi dans la série des vers d'Ānanda (*Thera-Gāthā*, 1046).

(2) La traduction de Feer est manifestement fautive. Il faut entendre, comme l'indique la variante du pali : «Il avait accepté de subir les impressions mais sans y attacher son cœur. La délivrance de son esprit, c'est comme l'extinction d'une lampe.»

Pour l'expression *vedanām adhivāsayan*, que Burnouf a rendue par : il a souffert l'agonie de la mort (*Lotus de la Bonne Loi*, p. 339), sur quoi les autres traducteurs l'ont suivi, il faut comparer les vers des *Thera-Gāthā*, 794 à 806, attribués à Maluṇkyaputta.

(Page 89², col. 4.)

Sept jours après que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvāṇa complet, l'āyuṣmat Ānanda, décrivant un pradaxina autour du bûcher de Bhagavat, prononça cette stance :

Le joyau du corps avec lequel le guide
Doué de la puissance surnaturelle est
[entré dans le monde de Brahma
A été consumé par un feu intérieur.
Il avait été enveloppé dans cinq cents
[paires de manteaux.

Oui, c'est dans mille manteaux bien
[comptés
Qu'il avait été enveloppé, le corps du
[Buddha.
Mais ici deux manteaux n'ont pas été
[brûlés,
L'intérieur et l'extérieur.

Alors Ānanda décrivant un pradakṣina autour du bûcher récita cette gāthā :

Le corps merveilleux du Tathāgata est
[entré dans le calme parfait.
Soudain, les flammes s'élevant ont con-
[sumé ses restes.
Il ne subsiste qu'une paire intacte :
[l'intérieur et l'extérieur.
Les mille manteaux ont été consumés
[dans les flammes.

On voit que les stances du *Vinaya* et celles de l'*Avadāna* sont étroitement apparentées. Les mêmes idées sont exprimées dans un texte et dans l'autre; les mêmes gāthā sont placées dans la bouche des mêmes personnages et elles sont rangées dans le même ordre. Toutefois ces analogies évidentes ne vont pas jusqu'à l'identité. Les deux textes présentent des différences de détail et la question se pose de savoir si ces variantes sont imputables au traducteur chinois ou si elles proviennent du *Vinaya* original. Le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin faisant partie du Kandjour tibétain sous le titre de *Dul-va*, il est nécessaire de faire intervenir dans cette discussion le témoignage des traducteurs tibétains.

Le récit de la fin de Çakyamuni d'après le *Dul-va* a déjà été traduit en anglais par Csoma de Körös dans le vingtième vo-

lume des *Asiatic Researches*. Foucaux en a donné depuis une traduction française basée sur le travail de Csoma. Ces deux traductions ne rendent pas très rigoureusement le sens du texte tibétain et elles présentent des lacunes. Il y manque notamment les stances d'Ānanda. M. Sylvain Lévi a eu la bonté de transcrire et de traduire pour moi, avec sa haute compétence, les stances du *Dul-va*, d'après l'édition que possède la Bibliothèque Nationale. Pour faciliter la comparaison, j'ai reproduit également ci-après le texte correspondant de l'*Avadāna-Çataka* d'après l'édition de Speyer :

Avadāna-Çataka.

(Édité par Speyer, *Bibliotheca Buddhica*, III, p. 198.)

.....Samanantaraparinirvṛte bhagavaty anyataro bhikṣus tasyāṃ velāyāṃ gāthāṃ bhāṣate :

Sundarau khalv imau çālavanasyāsya drumottamau
yad avākīratāṃ puṣpaiḥ çāstāraṃ parinirvṛtam

Samanantaraparinirvṛte Buddhe bhagavati Çakro devendro gāthāṃ bhāṣate :

Anityā bata saṃskārā utpādavyayadharmiṇaḥ
utpadya hi nirudhyante teṣām vyupaçamas sukham iti

Samanantaraparinirvṛte Buddhe bhagavati Brahmā Sahāṃpatir gāthāṃ bhāṣate :

Sarvabhūtāni loke 'smin nikṣepsyanti samucchrayam
evaṃvidho yatra çāstā lokeṣv apratipudgalaḥ
Tathāgatabalaprāptaḥ cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ

Samanantaraparinirvṛte Buddhe bhagavati āyuṣmān Aniruddho gāthā bhāṣate :

Sthitā āçvāsapraçvāsā sthiracittasya tāyinaḥ
ānijyāṃ çāntim āgamya cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ

Tadābhavad bhīṣaṇakaṃ tadābhūd romaharṣaṇam
sarvākārabalopetaḥ çāstā kālaṃ yadākarot

Asaṃlīnena cittena vedanā adhivāsayan
pradyotasyeva nirvāṇaṃ vimokṣas tasya cetasa iti

Saptāhaparinirvṛte Buddhe bhagavati āyuṣmān Ānando bhagavataç citāṃ pradakṣiṇīkurvan gāthāṃ bhāṣate :

Yena kayaratanena nayako
Brahmalokam agaman maharddhikaḥ
dahyate sma tanujena tejasā
pañcabhir yugaçataiḥ sa veṣṭitaḥ

Sahasramātreṇa hi cīvarāṇāṃ
buddhasya kāyaḥ pariveṣṭito 'bhūt
dve cīvare tatra tu naiva dagdhe
abhyantaraṃ bāhyam atha dvitīyam

DUL-VA.

(XI, page 637[b], ligne 1.)

De'i che dge sloṅ gźan źig gis chigs su čad de smras pa ||

Çāla (rnams) ni rab mjes pa'i ||
ljon çiṅ mčhog gi chal bu 'dir ||
ston pa mya ṅan 'das pa la ||
me tog dag gis rab tu gtor ||

Saṅs rgyas bčom ldan 'das mya ṅan las 'das ma thag tu | lha'i dbaṅ po brgya byin gyis chigs su čad de smras pa ||

Kye ma 'du byed mi rtag ste ||
skye źiṅ 'jig pa'i čhos čan yin ||
skyes nas 'jig du 'gyur ba ste ||
de dag ñe bar źi ba bde ||

Saṅs rgyas bčom ldan 'das mya ṅan las 'das ma thag tu | mi mjed kyi bdag po chaṅs pas chigs su čad de smras pa ||

'Byuṅ ba kun gyis 'jig rten 'dir ni bsags pa'i mtha' ||
'dor 'gyur 'jig rten 'dir ni gaṅ zag bla med ci la ||
de bźin gçegs pa stobs rnams brñes pa spyan ldan pa ||
ston pa 'di lta bu yaṅ yoṅs su mya ṅan 'das ||

Saṅs rgyas bčom ldan ’das yoṅs su mya ṅan las ’das ma thag tu | che daṅ ldan pa ma ’grags pas chigs su čad de smras pa||

Brtan pa’i thugs kyis skyobs mjad čiṅ ||
mi gyo źi ba bsñes gyur pa ||
dbugs dbyuṅ pa daṅ rṅub ’gags nas ||
spyan ldan yoṅs su mya ṅan ’das ||

Rnam pa thams čad mčhog ldan pa ||
gaṅ che ston pa dus mzad de ||
de che rab tu sṅaṅs gyur čiṅ ||
de che skra yaṅ laṅs bar gyur ||

Źum pa med pa’i thugs kyis ni ||
chor ba dag las lhag par gnas ||
de’i thugs ni rnam ’grol ba ||
sgron ma de ’dra mya ṅan ’das ||

Stances prononcées par Ānanda devant le bûcher.
(*Dul-va*, XI, p. 646ᵃ, ligne 5.)

Rnam par ’dren pa rin čhen sku mṅa’ ba ||
rdu ’phrul čhen po chaṅs pa’i ’jig rten gçegs ||
saṅs rgyas sku la ras zuṅ lṅa brgya daṅ ||
čhos gos stoṅ sñed kun tu dkris gyur pa ||

Ñid kyi gzi brjid kyis ni sku gduṅ daṅ ||
çin tu bkris par rab tu chig par gyur ||
de la čhos gos gñis ni ma chig pa ||
naṅ rim daṅ ni phyir mi ’di rnam gñis ||

TRADUCTION.

.....Alors par un autre Bhikṣu ce vers fut dit :

Les çāla dans ce jardin d’arbres excellents extrêmement beaux
Sur le maître entré dans le Nirvāṇa, ont fait une abondante offrande avec [des fleurs.

Aussitôt après que le Buddha fut entré dans le Nirvāṇa, par Çakra, le roi des dieux, ce vers fut dit :

Oh! les composés sont impermanents.
Étant nés, ils ont pour loi de se détruire.

Après leur naissance, ils vont à la destruction;
Quand ils sont à peu près pacifiés, c'est le bonheur.

Aussitôt après que le Buddha fut entré dans le Nirvāṇa, par Brahma, le maître de l'univers, ce vers fut dit :

Par toutes les créatures en ce monde, il y aura rejet final de l'accumu-
Là où celui qui n'a point de pareil au monde, [lation.
Le Tathāgata qui a atteint les dix forces, qui a l'œil,
Le Maître, pourtant tel, est entré dans le Nirvāṇa.

Aussitôt après que le Buddha fut entré dans le Nirvāṇa intégral, par l'āyuṣmat Anuruddha ces vers furent dits :

Lui qui par un cœur immuable faisait la protection.
Qui était arrivé à la paix inébranlable,
En arrêtant le souffle expiré et inspiré,
Lui qui a l'œil, il est entré au Nirvāṇa intégral.

Lui qui possédait toutes les espèces excellentes (sarvakārava-
Lorsque le Maître a fait son temps, [ropetaḥ)[1]
Alors il y a eu panique intense,
Alors le poil aussi s'est dressé.

Avec un cœur sans défaillance,
Demeurant en dehors des perceptions
Son cœur bien délivré,
Tout comme une lampe, il est éteint.

Stances d'Ānanda.

Le conducteur excellent possédant un corps précieux,
Ayant de grandes magies, est allé au monde de Brahma.
Sur le corps du Buddha les cinq cents paires de cotonnade et [tement.
Les costumes religieux au nombre d'un millier l'enveloppaient complè-

Par un flamboiement intérieur le corps est échauffé (tapyate)
Il est brûlé complètement sur toute sa surface.
Sur lui, deux costumes ne sont pas brûlés,
L'intérieur et l'extérieur, celui-ci second.

[1] La confusion est constante entre *b* et *v* et entre *l* et *r*.

De la comparaison de ces textes, il résulte que le *Dul-va* reproduit très exactement les stances de l'*Avadāna-Çataka*. On ne constate un léger désaccord que dans les vers d'Ānanda. La version tibétaine rend assez fidèlement le sens de ceux-ci, mais en bouleversant l'ordre des pāda. C'est ainsi que le troisième pāda de l'avant-dernière stance sanscrite est devenu en tibétain le deuxième pāda de la dernière stance. La comparaison de ces deux éléments de vers est d'ailleurs assez délicate en raison du mauvais état des manuscrits indiens, dont la lecture est sur ce point très incertaine. En somme, si on néglige cet unique pāda douteux, on doit admettre que les parties versifiées du *Dul-va* reproduisent très fidèlement le contenu des stances de l'*Avadāna*. Les divergences que présente la version chinoise de Yi-tsing sont donc vraisemblablement imputables à la fantaisie du traducteur ou aux altérations du manuscrit qu'il utilisait.

Si l'identité des stances de l'*Avadāna-Çataka* et du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin est maintenant démontrée, il n'en va pas de même du contexte en prose. Dans l'*Avadāna-Çataka*, les gāthā d'Anuruddha ne sont séparées de celles d'Ānanda que par une seule phrase, tandis que le *Vinaya* présente à cette place un développement de plusieurs pages. L'auteur de l'*Avadāna* a-t-il résumé le *Vinaya* ou bien a-t-il reproduit un texte préexistant ? Cette question ne peut être tranchée qu'en versant d'autres textes au débat.

Par une chance heureuse, les deux collections du *Tsa-a-han-king* 雜阿含經 nous fournissent les nouveaux éléments de comparaison dont nous avons besoin. Ces deux recueils sont des traductions chinoises d'un *Saṃyukta-Āgama* aujourd'hui disparu, qui correspondait dans l'ensemble au *Saṃyutta-Nikāya* pali. L'un de ces ouvrages, le *Tsa-a-han-king* 雜阿含經 (Nanjio, n° 544), que nous appellerons en abrégé *Saṃyukta A*, fut traduit entre 435 et 443 par Guṇabhadra, un Çramaṇa

originaire de l'Inde centrale. L'autre, que nous appellerons *Saṃyukta B*, est le *Pie-i-tsa-a-han-king* 別譯雜阿含經 (Nanjio, n° 546), traduit entre 350 et 431 par un inconnu.

Retrouver dans le *Saṃyukta* chinois un texte du *Vinaya* des Mulasarvastivādin n'est pas une trouvaille complètement inattendue. M. Sylvain Lévi a déjà montré que les principaux avadāna de la légende d'Açoka font partie à la fois de l'*Açokāvadāna*, du *Divyāvadāna* et du *Saṃyukta* traduit en chinois[1]. On a signalé également que ces trois ouvrages font allusion à un prétendu voyage que le Buddha aurait accompli peu de temps avant sa fin dans les régions du Nord-Ouest de l'Inde[2]. Les légendes relatives à Madhyāntika et à la conversion du Cachemire se retrouvent fort analogues dans le *Vinaya* des Mulasarvāstivādin et l'*Açokāvadāna*[3]. J'espère aussi montrer ultérieurement que le récit du Premier Concile dans l'*Açokāvadāna* est très semblable au récit correspondant du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin et que, d'autre part, un chapitre important de l'*Açokāvadāna* sur l'avenir de la Loi bouddhique a été inséré sans grandes modifications dans le *Saṃyukta* chinois. On entrevoit ainsi que ce dernier recueil, l'*Açokāvadāna* et le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin forment une série d'ouvrages étroitement apparentés, rattachés les uns et les autres à la tradition de l'École des Mūlasarvāstivādin. La comparaison des stances prononcées après le Parinirvāṇa du Buddha fournit un nouvel argument à l'appui de cette thèse. Nous donnons ci-après en regard la traduction des Sūtra parallèles de *Saṃyukta A* et *Saṃyukta B*.

[1] Cf. Sylvain Lévi, *Les éléments de formation du Divyāvadāna*, *T'oung Pao*, 1907, p. 128.

[2] *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūlasarvastivādin*, *J. As.*, 1914, II, p. 495 et suiv., p. 538 et 558.

[3] *Ibid.*, p. 518 à 537 et p. 538 à 555.

Saṃyukta A[1].
(Extrait du *Saṃyukta-Āgama*, XIII, 4, p. 59ᵃ, col. 1.)

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha se trouvait dans le royaume de Kuçinagara, au berceau des Malla[2], dans le bois des arbres çāla jumeaux. En ce temps-là, le Bhagavat était près du Parinirvāṇa. Il dit au Vénérable Ānanda : «Entre les arbres çāla jumeaux, dispose une couche[3], tête au Nord. Aujourd'hui, au milieu de la nuit, le Tathāgata entrera dans le Parinirvāṇa, dans le Nirvāṇa sans résidu.» Alors le Vénérable Ānanda reçut les ordres de l'Honoré du Monde. Entre les arbres çāla jumeaux, il disposa, pour l'Honoré du Monde, une couche, tête au Nord. Alors l'Honoré du Monde se rendit auprès de la couche et se coucha, le côté droit contre terre, la tête dans la direction du Nord, un pied sur l'autre, les pensées fortement enchaînées, la conscience en pleine clarté[4].

Saṃyukta B[1].
(Extrait du *Saṃyukta-Āgama*, XIII, 1, p. 37ᵃ, col. 4.)

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha se trouvait à Kuçinagara, au berceau des Malla[2], dans le bois des çāla. Alors, pour le Tathāgata le temps du Nirvāṇa était venu. Il dit à Ānanda : «Il faut que pour moi entre les arbres jumeaux tu disposes une couche[3], tête au Nord.» Alors Ānanda, ayant reçu les ordres du Buddha, entre les arbres jumeaux disposa une couche, tête au Nord. Ayant disposé cette couche, il revint auprès du Buddha. Avec le sommet de la tête, il adora les pieds du Buddha, s'assit en face de lui et lui dit : «Oh! Honoré du Monde! entre les arbres jumeaux j'ai disposé une couche, tête au Nord. Ce que j'avais à faire est terminé.» Alors l'Honoré du Monde se leva de son siège, se rendit à la couche des arbres jumeaux et se coucha, la tête dans la direction du Nord, sur le côté droit,

(1) Pour Saṃyukta A, cf. *Avadāna-Çataka*, n° 100; pour Saṃyukta B, cf. *Avadāna-Çataka*, n° 40.

(2) Le mot *upavartana*, que le sanscrit emploie à propos des Malla, est donné par les dictionnaires sanscrits (cf. *Amara*, II, 1, 8) comme le simple synonyme de *deça* et *viçaya* «pays, domaine». Le chinois semble préciser. Les deux versions du Saṃyukta rendent ce mot par 生 地, qui est littéralement l'équivalent de *janma bhūmi* «terre de naissance».

(3) Le sanscrit donne *mañca*, c'est-à-dire «plate-forme». Saṃyukta A donne 繩 牀, c'est-à-dire «une couche *mañca*». Saṃyukta B dit 座 «siège».

(4) Les deux versions chinoises confirment la lecture des manuscrits sanscrits : *ālokasamjñī*, que les éditeurs de l'*Avadāna-Çataka* étaient tentés d'écar-

un pied sur l'autre, les pensées fortement enchaînées, (la conscience) en pleine clarté[1]. Suscitant dans son esprit l'illumination, il commença par produire la conscience du Nirvāṇa[2]. En ce temps-là, dans le royaume de Kuçinagara, il y avait un Brahmane nommé Subhadra 須跋陀[3]...

En ce temps-là, l'Honoré du Monde, au milieu de la nuit, entra dans le Parinirvāṇa, dans le Nirvāṇa sans résidu. Quand il fut entré dans le Parinirvāṇa, les arbres çāla jumeaux se couvrirent aussitôt de fleurs et de tous côtés s'abaissèrent pour rendre hommage à l'Honoré du Monde.

...Subhadra entra alors dans le Nirvaṇa et le Tathāgata entra ensuite dans le Nirvāṇa[4].

Alors il y eut un certain Bhikṣu qui prononça cette gāthā :

Les arbres fermes et excellents
Ont abaissé leurs branches pour adorer [le Buddha.
Leurs fleurs merveilleuses, ils en ont [fait don
Au grand maître qui est entré au [Parinirvāṇa.

Alors dans la multitude, il y eut un Bhikṣu qui prononça cette gāthā :

Les deux arbres, quand il entra au [Nirvāṇa,
Leurs branches étendues de tout côté
S'abaissèrent et firent pleuvoir leurs fleurs,
Les jetant à profusion au-dessus du [Buddha.
Ce pourquoi ils firent pleuvoir leurs fleurs,

ter comme «n'admettant pas d'interprétation plausible». *Avadāna-Çataka*, I, p. 228, note 1.

(1) Voir page 498, note 4.

(2) Cette phrase fait défaut dans Saṃyukta A.

(3) Saṃyukta B intercale ici l'épisode de Subhadra, qui fait complètement défaut dans Saṃyukta A. Cet épisode est identique au texte sanscrit du Subhadra Avadāna (*Avadāna-Çataka*, n° 40, depuis I, p. 227, jusqu'à I, p. 234, l. 7).

(4) D'après ce récit, contrairement à d'autres versions, Subhadra serait donc entré dans le Nirvāṇa un peu avant le Buddha Çākyamuni.

C'est parce que le Buddha était entré
[au Nirvāṇa.

Alors, à cette occasion, Çakradevendra prononça cette gāthā :

Tous les composés sont impermanents:
Ils sont tous soumis à la loi de la pro-
[duction et de la destruction;
Bien que produits, ils sont aussitôt
[détruits.
Le Nirvāṇa, c'est le bonheur.

Alors Çakradevendra prononça en outre cette gāthā :

Les composés sont impermanents.
Ils sont soumis à la loi de la produc-
[tion et de la destruction.
La suppression de la production et de
[la destruction,
C'est ce qu'on appelle le Nirvāṇa.

Alors le Seigneur du monde de Sa p'o 娑婆 (Sahāmpati), Brahma, roi des deva, prononça en outre cette gāthā :

Dans le monde, tous les êtres vivants
Devront rejeter ce qui était dressé
Puisqu'un maître si grand et si saint
Qui n'a pas son pareil dans le monde,
Qui a obtenu la force d'un Tathāgata
Et qui est l'œil du monde,
A fini par s'anéantir,
Et est entré dans le Nirvāṇa sans reste.

Alors Brahma, le deva souverain, prononça en outre cette gāthā :

Dans le monde, toutes les catégories
[d'êtres vivants
Devront rejeter le corps et rentrer dans
[l'extinction finale,
Puisque maintenant l'Honorable grand
[et saint
Qui possède au complet les dix forces,
L'Honoré du Monde qui n'a pas son
[pareil
Maintenant est entré au Nirvāṇa.

Alors Anuruddha prononça en outre ces gāthā :

Il a cessé d'aspirer et d'expirer,
Lui le Bienfaisant au cœur ferme.
Venu de son séjour antérieur
Dans ce monde, il est entré au Pari-
[nirvāṇa.

Une grande frayeur s'est propagée
En sorte que sur le corps des hommes
[le poil s'est dressé
(Quand,) complètement doué de toute
[puissance de pratique [1],

Alors le Vénérable Anuruddha prononça en outre ces gāthā :

Le Seigneur de la Loi, son esprit s'est
[arrêté.
Il a cessé d'aspirer et d'expirer.
Ce qu'un Tathāgata réalise
Comme puissance de pratique (caryābalam) [1], il l'a entièrement parachevé.
Maintenant, il est entré au Nirvāṇa.
Son cœur, exempt de crainte,
A entièrement rejeté les attachements
Ainsi, quand l'huile est épuisée, la
[lampe s'éteint.

[1] 行力 *caryābalam*, c'est la septième des dix forces d'un Buddha. *Mahāvyutpatti*, § 26, n° 7.

Le grand maître est entré au Pari-
[nirvāṇa.

Son esprit n'était pas paresseux ni
[lent,
Et il ne restait pas dans les affections;
Son esprit, imbu de la Loi, est délivré,
De même qu'un feu s'éteint, faute de
[combustible.

S'étant éteint, il est entré au Nirvāṇa.
Son esprit a obtenu la délivrance.
Alors la multitude ayant vu cela,
Le poil de leur corps à tous se dressa [1].

Sept jours après le Nirvāṇa du Tathāgata, le Vénérable Ānanda se rendit auprès du caitya et prononça ces gāthā :

Sept jours après l'entrée du Buddha au Nirvāṇa, Ānanda fit un pradakṣiṇa vers la droite autour du Tathāgata incinéré et prononça ces gāthā :

Le Guide, avec ce joyau de corps,
Était monté vers le dieu Brahma.
Lui qui était doué d'une si grande
[force surnaturelle,
Un feu intérieur faisant retour sur lui-
[même a consumé son corps.

Le Grand Miséricordieux [2], l'Honoré
[du Monde de Brahma [3]
Dont le corps égalait les matières pré-
[cieuses authentiques et pures
Et qui avait la force des grandes péné-
[trations surnaturelles,
Par le feu qui jaillit, il a lui-même
[consumé ce corps.

Les cinq cents pièces de cotonnade qui
[enveloppaient son corps
Ont été complètement brûlées et anéan-
[ties.
Mille vêtements de coton fin
Revêtaient le corps du Tathāgata
Deux seulement n'ont pas été brûlés :
Celui du dehors et celui qui était au
[contact du corps.

Avec mille étoffes de coton, on enve-
[loppa son corps:
Deux (seulement), l'intérieure et l'ex-
[térieure, ne furent pas consumées.

Tout d'abord une constatation s'impose. *Saṃyukta A* est très voisin du texte de l'*Avadāna-Çataka* et du *Dul-va*, tandis

[1] La fin de cette stance est séparée du début et confondue avec le texte en prose dans l'édition de Tōkyō. C'est manifestement une erreur, imputable soit au traducteur chinois, soit aux éditeurs.

[2] Le traducteur a lu ou cru lire : *tāyaka* «sauveur», au lieu de *nāyaka* «guide» que donnent les autres textes.

[3] Le traducteur a lu : *lokabhagavan* au lieu de *lokam agaman*. La confusion du *ma* et du *bha* est un fait courant et presque inévitable.

que *Saṃyukta B* s'en écarte sensiblement. Il est probable que le premier traducteur qui fit connaître en Chine cet Āgama n'était pas aussi capable que l'Hindou Guṇabhadra de critiquer son texte et de retrouver les meilleures leçons. Il n'est pas douteux que le traducteur inconnu de *Saṃyukta B* ait fait plusieurs contre-sens graves.

Si on écarte ce dernier texte et la version chinoise de Yi-tsing qui n'offrent pas des garanties suffisantes d'exactitude, il ne reste en définitive que trois fragments à peu près identiques dans leurs parties versifiées et appartenant probablement tous à l'école des Mūlarsavāstivādin : le début du centième conte de l'*Avadāna-Çatāka,* le Nirvāṇa-Sūtra de *Saṃyukta A* et le passage correspondant du *Dul-va.*

De ces trois textes, les deux premiers sont identiques tant dans les stances que dans les parties en prose. Pour achever de le démontrer, nous donnons ci-après en regard la traduction des premières lignes de l'Avadāna «Saṃgīti» et du Nirvāṇa-Sūtra de *Saṃyukta A*.

Saṃgīti.	Saṃyukta A.
(*Avadāna-Çataka,* X, 10; trad. Feer, *Ann. du Musée Guimet,* XVIII, p. 430.)	(Extrait du *Saṃyukta-Āgama,* XIII, 4, p. 59ᵃ, col. 1.)
Le bienheureux Buddha. . . résidait à Kuçinagara, dans le voisinage des Mallas, dans le petit bois formé par une paire d'arbres sâla.	C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha se trouvait dans le royaume de Kuçinagara, au berceau des Malla, dans le bois des arbres çāla jumeaux.
Alors, à ce moment, qui était le temps du Nirvâṇa complet, Bhagavat s'adressa à l'Ayuṣmat Ânanda : «Ânanda, lui dit-il, prépare pour le Tathâgata, entre les deux sâlas formant la paire, un lit qui ait la tête au Nord. Aujourd'hui, dans la veille du milieu de la nuit, aura lieu le Nirvâṇa complet du Tathâgata dans l'élément du Nirvâṇa, où	En ce temps-là, le Bhagavat était près du Parinirvāṇa. Il dit au Vénérable Ānanda : «Entre les arbres çāla jumeaux, dispose une couche, tête au Nord. Aujourd'hui, au milieu de la nuit, le Tathāgata entrera dans le Parinirvāṇa, dans le Nirvāṇa sans résidu. Alors le Vénérable Ānanda reçut les ordres de l'Honoré du

il n'y a aucun reste d'Upadhi.» «Oui, vénérable», répondit l'Ayuṣmat Ânanda; et, conformément aux ordres de Bhagavat, il prépara, entre les deux arbres sâlas formant la paire, un lit qui avait la tête au Nord; après quoi, se dirigeant vers le lieu où était Bhagavat, quand il y fut arrivé, il salua avec la tête les pieds de Bhagavat, puis se tint à une petite distance. Se tenant à une petite distance, l'Ayuṣmat Ânanda parla ainsi à Bhagavat : «Vénérable, le lit du Tathâgata est prêt, il est placé entre les deux arbres sâlas formant la paire: il a la tête au Nord.»

Alors Bhagavat se rendit au lieu où était le lit: quand il y fut arrivé, il se coucha sur le côté droit, plaçant bien ses pieds l'un contre l'autre, se rappelant la notion intime de la lumière (intellectuelle), rassemblant toute sa science, fixant uniquement dans son esprit la notion intime du Nirvâṇa. Là, pendant la nuit, à la veille du milieu, Bhagavat obtint son Nirvâṇa complet dans l'élément du Nirvâṇa, où il n'y a aucun reste d'Upadhi.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvâṇa complet, à cet instant même, des météores ignés tombèrent du ciel, les tambours des dieux retentirent dans les airs.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvâṇa complet, les deux sâlas, les meil-

Monde. Entre les arbres çāla jumeaux, il disposa pour l'Honoré du Monde une couche, tête au Nord.

Alors l'Honoré du Monde se rendit auprès de la couche et se coucha, le côté droit contre terre, la tête dans la direction du Nord, un pied sur l'autre, les pensées fortement enchaînées, la conscience en pleine clarté.

En ce temps-là, l'Honoré du Monde, au milieu de la nuit, entra dans le Parinirvāṇa, dans le Nirvāṇa sans résidu. Quand il fut entré dans le Parinirvāṇa, les arbres çāla jumeaux se couvrirent aussitôt de fleurs et de tous côtés s'abaissèrent pour rendre hommage à l'Honoré du Monde.

leurs des arbres qui constituaient le bouquet (d'arbres) formant la paire, [s'inclinèrent] et couvrirent de fleurs de sâla la couche de lion du Tathâgata.

Les compilateurs de l'*Avadāna-Çataka* et de *Saṃyukta A* ont évidemment reproduit la même source[1], c'est-à-dire un Parinirvāṇa-Sūtra fort court, principalement composé de gāthā sobrement encadrées dans quelques lignes de prose.

Quant aux fragments que nous avons extraits du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, ils font partie d'un Parinirvāṇa-Sūtra beaucoup plus étendu, qui a été incorporé en entier dans ce *Vinaya* et qui relate les divers épisodes du dernier voyage du Buddha. Après l'arrivée du Maître au bosquet des çala, se place la conversion de Subhadra. Puis viennent les stances du Bhikṣu, de Çakra, de Brahma et d'Anuruddha. Celui-ci s'entretient ensuite avec Ānanda. Les préparatifs des funérailles sont minutieusement décrits, ainsi que le voyage de Mahākāçyapa vers la cité de Kuça. Le bûcher s'enflamme après l'arrivée de ce dernier et c'est seulement ensuite qu'Ānanda prononce ses deux stances. Après quoi, le partage des reliques est raconté en détail. Si on confronte ce long sūtra avec le *Mahāparinibbāna-Sutta*, on constate que les deux récits suivent une marche parallèle, sont construits sur le même plan et présentent à peu près les mêmes développements en prose.

[1] Le fait que les compilateurs de l'*Avadāna-Çataka* et du *Saṃyukta* chinois utilisaient les mêmes sources ne ressort pas seulement de la comparaison de l'Avadāna «Saṃgiti» et du Nirvāṇa-Sūtra de *Saṃyukta A*; la même conclusion s'impose si on confronte le 40e conte de l'*Avadāna-Çataka* et le Nirvāṇa-Sūtra de *Saṃyukta B*. Ce dernier sutra se retrouve en effet presque complètement (sauf les stances prononcées après le Nirvāṇa du Buddha) au début de l'Avadāna «Subhadra» (*Av.-Çat.*, n° 40). De même que le Nirvāṇa-Sūtra de *Saṃyukta A* a servi d'introduction à la légende de Sundara (*Av.-Çat.*, n° 100), le Nirvāṇa-Sutra de *Saṃyukta B* constitue la première partie du 40e récit de l'*Avadāna-Çataka*.

Il est probable que le Nirvāṇa-Sūtra inséré dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin avant le récit du Premier Concile faisait partie du *Dīrgha-Āgama* des Mūlasarvāstivādin. De même, dans le *Vinaya* pali, le récit du Premier Concile est précédé d'un fragment du *Mahāparinibbāna-Sutta* extrait du *Dīgha-Nikāya*.

Les récits des Conciles relatant des événements postérieurs à Çākyamuni ne pouvaient prétendre d'eux-mêmes à la haute autorité qui s'attachait aux Sūtra. Par un détour assez habile, on leur conféra en quelque sorte une authenticité factice en les faisant précéder d'un Sūtra ou d'un fragment de Sūtra. Les textes racontant la fin du Maître furent naturellement désignés pour servir de lien et de transition entre les écrits reproduisant la parole du Buddha et les chroniques des premiers siècles de l'Église. C'est pourquoi nous trouvons au début des récits du Premier Concile des fragments de Parinirvāṇa-Sūtra. C'est aussi pour la même raison que l'Avadāna « le Concile » est précédé d'un fragment du court Nirvāṇa-Sūtra qui nous a été conservé dans le *Saṃyukta* chinois.

En somme, le canon des Mūlasarvāstivādin contenait vraisemblablement deux *Parinirvāṇa-Sūtra* : l'un, très concis, presque entièrement composé de gāthā, a servi d'introduction à l'Avadāna « le Concile » et se retrouve encore intégralement dans le *Saṃyukta* chinois; l'autre, beaucoup plus étendu, comprenant de longs développements en prose, devait être inséré dans le *Dīrgha-Āgama* des Mūlasarvāstivādin et se retrouve encore en entier dans le *Vinaya* de cette secte où il est suivi du récit du Premier Concile.

*
* *

La plupart des stances du centième récit de l'*Avadāna-Çataka* se retrouvent dans des ouvrages écrits en pali et faisant partie du Canon de la secte des Sthavira. A ce nouveau groupe

de textes appartiennent deux sutta de longueur fort inégale : l'un, très court, inséré dans le *Saṃyutta-Nikāya* ; l'autre, le *Mahāparinibbāna-Sutta*, compris dans le *Dīgha-Nikāya*. Pour faciliter la comparaison avec l'Avadāna sanscrit, on a transcrit ci-après les stances palies originales :

SAṂYUTTA-NIKĀYA.
(*Sagātha vagga*, I, p. 158.)

Parinibbute Bhagavati saha parinibbānā Brahmā Sahampati imaṃ gātham abhāsi :

Sabbeva nikkhipissanti bhūtā loke samussayaṃ
yāthā etādiso satthā loke appaṭipuggalo
Tathāgato balappatto sambuddho parinibbuto ti

Parinibbute Bhagavati saha parinibbānā Sakko devānam indo imaṃ gātham abhāṣi :

Aniccā vata saṅkhārā uppādavayadhammino
uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho ti

Parinibbute Bhagavati saha parinibbānā āyasmā Ānando imaṃ gātham abhāsi :

Tadāsi yam bhiṃsanakaṃ tadāsi lomahaṃsanam
sabbākāravarūpete sambuddhe parinibbute ti

Parinibbute Bhagavati saha parinibbānā āyasmā Anuruddho imā gāthāyo abhāsi :

Nāhu assāsapassāso ṭhitacittassa tādino
anejo santim ārabbha cakkhumā parinibbuto
Asallīnena cittena vedanam ajjhavāsayi
pajjotasseva nibbānaṃ vimokkho cetaso ahū ti

DĪGHA-NIKĀYA.
(*Mahāparinibbāna-Suttanta*, II, p. 157.)

Parinibbute Bhagavati saha parinibbānā Brahmā Sahampati imaṃ gāthaṃ abhāsi :

Sabbeva nikkhipissanti bhūtā loke samussayaṃ
yathā etādiso satthā loke appaṭipuggalo
Tathāgato balappatto sambuddho parinibbuto ti

Parinibbute Bhagavati saha parinibbānā Sakko devānam indo imaṃ gāthaṃ abhāsi :

Aniccā vata saṃkhārā uppādavayadhammino
uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho ti

Parinibbute Bhagavati saha parinibbānā āyasmā Anuruddho imā gāthāyo abhāsi :

Nāhu assāsapassāso ṭhitacittasa tādino
anejo santiṃ ārabbha yaṃ kālaṃ akarī muni
Asallīnena cittena vedanam ajjhavāsayi
pajjotasseva nibbānaṃ vimokkho cetaso ahū ti

Parinibbute Bhagavati saha parinibbānā āyasmā Anando imaṃ gāthaṃ abhāsi :

Tadāsi yaṃ bhiṃsanakaṃ tadāsi lomahaṃsanaṃ
sabbākāravarūpete sambuddhe parinibbute ti

A ne considérer que la lettre et non la disposition des stances, les variantes sont peu importantes. Dans la stance de Brahma, *Dīgha* et *Saṃyutta* donnent la leçon *Tathāgato balappatto* à laquelle correspond, dans *Avadāna-Çataka*, *Tathāgatabalaprāptaḥ*[1].

Le quatrième pāda de la première stance d'Anuruddha est différent dans *Dīgha* et dans *Saṃyutta*. A la leçon : *yaṃ kālaṃ akarī muni* du *Dīgha*, correspond dans *Saṃyutta* : *cakkhumā parinibbuto*. Cette dernière leçon semble devoir être préférée[2]. Elle est d'accord avec le sanscrit : *cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ* confirmé lui même par *Dul-va*.

Dans la distribution des stances, les différences sont beaucoup plus sensibles. La stance d'Ānanda, qui dans *Dīgha* vient après celles d'Anuruddha, est placée avant celles-ci dans

[1] Cf. Speyer, *Buddhas Todesjahr nach dem Avadānaçataka*, *Z. D. M. G.*, LIII, p. 122.

[2] C'est l'avis de Speyer; mais, d'après Oldenberg, le cas serait douteux. Cf. H. Oldenberg, *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon*, *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen* (1912), p. 170.

Saṃyutta. On remarquera d'ailleurs que la stance d'Ānanda dans les deux *Nikāya* palis n'est autre que la deuxième gāthā d'Anuruddha dans l'*Avadāna-Çataka*. Tout se présente donc comme si la deuxième stance d'Anuruddha de l'original sanscrit avait été placée au premier rang par les rédacteurs du *Saṃyutta* et au troisième rang par les rédacteurs du *Dīgha*. C'est ce que montre clairement le tableau de correspondance suivant :

	SAṂYUTTA.	AVADĀNA-ÇATAKA.	DĪGHA.
I.	tadāsi yam bhiṃsanakaṃ tadāsi lomahaṃsanaṃ sabbākāravarūpete sambuddhe parinibbute ti	sthitā āçvāsapraçvāsā sthiracittasya tāyinaḥ ānijyāṃ çāntim āgamya cakṣuṣmān parinirvṛtaḥ	nāhu assāsapassāso ṭhitacittasa tadino anejo santiṃ ārabbha yaṃ kalaṃ akarī muni
II.	nāhu assāsapassāso ṭhitacittasa tādino anejo santim ārabbha cakkhumā parinibbuto	tadābhavad bhīṣaṇakaṃ tadābhūd romaharṣanaṃ sarvākārabalopetaḥ çāstā kālaṃ yadākarot [1]	asallīnena cittena vedanam ajjhavāsayi pajjotasseva nibbānaṃ vimmokkho cetaso ahu ti
III.	asallīnena cittena vedanam ajjhavāsayi pajotasseva nibbānam vimokkho cetaso ahū ti	asaṃlīnena cittena vedanām adhivāsayan pradyotasyeva nirvāṇam vimokṣas tasya cetasa iti	tadāsi yaṃ bhiṃsanakaṃ tadāsi lomahaṃsanaṃ sabbākāravarūpete sambuddhe parinibbute ti

Il est également à noter que, dans les deux rédactions palies, Brahma parle avant Çakra, tandis que l'ordre inverse est suivi dans les textes des Mūlasarvāstivādin.

Enfin, différence essentielle, la stance du Bhikṣu anonyme et les deux gāthā prononcées par Ānanda devant le bûcher du Buddha font complètement défaut dans *Saṃyutta* et *Dīgha*.

On peut encore rattacher aux textes écrits en pali un ouvrage dont l'original est perdu mais dont on possède une ver-

[1] Si, dans la colonne d'*Avād-Çataka*, on fait permuter le 4e pāda de la stance 1 et le 4e pāda de la stance 2, on obtient, comme l'a signalé Speyer, la stance 1 du *Dīgha*.

[2] Les stances d'Anuruddha et d'Ānanda se retrouvent encore dans le recueil pali des *Thera-Gathā*. Les stances y sont identiques à celles du *Saṃyutta-Nikāya*.

sion chinoise : le 大般涅槃經 *Ta-pan-nie-p'an-king* (Nanjio, n° 118), traduit par Fa-hien entre 317 et 420.

Cet autre *Mahāparinibbāna-Sutta* est très semblable à celui du *Dīgha* pali. Il n'en est sur bien des points que la copie ou la paraphrase. Toutefois, dans le *Ta-pan-nie-p'an-king*, est intégralement inséré le texte d'un autre Sutta pali : le *Mahāsudassana-Suttanta*, dont le début seulement se retrouve dans le *Mahāparinibbāna*. La légende du roi Sudassana est encore racontée dans plusieurs Nirvaṇa-Sūtra dont nous aurons à nous occuper par la suite. Elle doit être considérée comme faisant partie en principe du *Mahāparinibbāna*. C'est sans doute à cause de son étendue que les compilateurs du *Dīgha* pali l'ont détachée de ce Sutta et l'ont classée à part.

Extrait du *Ta-pan-nie-p'an-king*.

大般涅槃經

(*Tripiṭ.*, éd. Tōkyo, XII, 10, p. 33ᵃ.)

Alors le grand Brahma, le roi des deva, prononça ces gāthā :

Dans le passé et l'avenir
Ainsi que dans le temps présent,
Il n'y a pas d'être vivant
Qui n'aboutisse à l'impermanence.

Le Tathāgata lui-même, qui est supérieur aux deva et aux hommes
Et dont le corps de diamant est ferme et solide,
N'a pas échappé à l'impermanence.
A plus forte raison (en est-il de même) des autres hommes.

Tous les êtres vivants
Aiment, épargnent et protègent le corps.
On embaume les restes (humains) avec des aromates et des fleurs
Sans savoir qu'ils seront nécessairement détruits.

Le corps couleur d'or du Tathāgata,
Les signes et les sous-signes l'ornaient.
Après s'être uni à ce corps, il a dû aussi le rejeter.
Il a dû entrer dans le Parinirvāṇa.

Il était à jamais dégagé des kleça;
Il avait réalisé toutes les sortes de sagesse.
Et pourtant il ne put l'éviter. [dans les liens.
A plus forte raison (en est-il de même) des autres êtres qui sont engagés

Alors Çakradevendra prononça ces gāthā :

Tout ce qui a une nature de saṃskāra
Est réellement soumis à la loi de la production et de la destruction[1] :
Le plus noble des bipèdes
Finit aussi par disparaître.

Les trois venins, comme un feu ardent,
Consument sans cesse tous les êtres vivants.
Sans le grand Compatissant, ce nuage,
Qui pourrait produire la pluie qui les éteint?

Alors Anuruddha 阿㝹樓䭾 prononça ces gāthā :

Le Tathāgata, maintenant,
Ses organes des sens ne sont plus ébranlés.
Son esprit, après s'être uni aux dharma,
A quitté ce corps.

Paisible, il a mis fin à ses réflexions,
Et il n'a plus d'impressions.
De même que, dans une lampe épuisée, la clarté s'éteint,
Telle est l'extinction du Tathāgata.

Alors Ānanda prononça ces gāthā :

Soudain, la terre immense a tremblé.
Un vent furieux s'est levé des quatre (régions),

[1] Nous n'avons ici que les deux premiers pāda de la stance prononcée par Çakra dans les autres textes. Cette stance se retrouve intégralement à une autre place dans le *Ta-pan-nie-p'an-king*, et elle est alors prononcée par le Buddha peu d'instants avant son entrée au Parinirvāṇa :

« . . . Alors le Tathāgata prononça cette stance :

Les saṃskāra sont impermanents,
La production et la destruction sont leur loi.
La production et la destruction étant supprimées,
Le Nirvāṇa, c'est la félicité. »

(XII, 10, p. 33ᵃ, col. 5.)

Les eaux de la mer ont été bouleversées:
Le Sumeru, ce joyau de montagne, a été ébranlé.

Les deva et les hommes ont été émus de pitié.
Leurs larmes sont tombées, pareilles à une pluie.
Tous ont eu une grande frayeur
Comme s'ils avaient été saisis par des êtres qui ne sont pas humains.

Et c'est parce que le Buddha est entré au Parinirvāṇa
Que ces choses se sont produites.

Il paraît certain que ce fragment se rattache à la tradition des Sthavira. La stance du Bhikṣu anonyme et les deux gatha de la crémation y font défaut comme dans les *Saṃyutta* et *Dīgha* palis. Brahma parle avant Çakra et l'ordre des personnages est le même que dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*.

Toutefois le chant des dieux est beaucoup plus développé que dans les textes précédents. Brahma récite cinq gāthā et Çakra en prononce deux. Le contenu des stances anciennes disparaît presque complètement sous le verbiage des amplifications tardives. Seules les paroles d'Anuruddha n'ont pas subi de modification profonde.

Si on écarte le *Ta-pan-nie-p'an-king* comme étant manifestement altéré, il ne reste, pour représenter la tradition des Sthavira, que le Sutta court englobé dans le *Saṃyutta-Nikāya* et le Sutta plus étendu compris dans le *Dīgha-Nikāya*.

*
* *

L'enquête que nous venons de poursuivre parmi les textes sacrés de deux grandes sectes nous a conduit à des résultats concordants. Dans le Canon des Sthavira ainsi que dans celui des Mūlasarvāstivādin, nous avons discerné en dernière analyse deux *Parinirvāṇa-Sūtra* : l'un, très court, presque entièrement rédigé en vers (*Saṃyukta A* et *Saṃyutta* pali), l'autre qui reproduit les stances du premier, mais en les encadrant dans

de longs développements en prose (*Vinaya* des Mulasarvastivādin et *Mahāparinibbāna-Sutta*). Il s'agit maintenant de comparer ces quatre textes principaux en vue d'en expliquer les différences et d'exposer les enseignements qui s'en dégagent pour l'histoire de la tradition.

Les textes des Mulasarvastivadin offrent tous une suite de huit stances. Dans les deux Sutta palis ce nombre est réduit à cinq; il y manque la première gatha prononcée par un Bhikṣu anonyme et les deux dernières attribuées à Ananda. La question se pose de savoir si ces trois gāthā, existant dans les textes les plus anciens, ont été retranchées par les rédacteurs de l'École des Sthavira ou si, au contraire, ces stances, de date relativement récente, ont été ajoutées tardivement dans les textes des Mūlasarvastivādin.

Le début de *Saṃyukta A* fait défaut dans le *Saṃyutta* pali; mais on retrouve à peu près ce passage au commencement de la Ve partie du *Mahāparinibbāna-Sutta*. Dans ces deux textes, les faits sont d'abord presque identiques : le Buddha se rend au bois des çāla; il y fait préparer sa couche par Ānanda. Puis les deux versions s'écartent sensiblement. Dans *Saṃyukta A*, le Buddha s'éteint; c'est sur sa dépouille que les arbres çāla font tomber des fleurs hors de saison, et à cette occasion un Bhikṣu prononce une stance qui glorifie les arbres çala et relate le miracle. Dans le *Dīgha* pali, les fleurs hors de saison tombent sur le Buddha plusieurs heures avant son entrée au Nirvaṇa. La stance du Bhikṣu fait défaut; par contre, le Buddha déclare que lui présenter des offrandes n'est pas la meilleure façon de rendre hommage au Tathāgata. Il vaut mieux vivre en se conformant à la Loi que de prodiguer des offrandes.

La rédaction de *Saṃyukta A* paraît être la plus ancienne. Le miracle des arbres çala se couvrant de fleurs hors de saison s'explique mieux au moment du Parinirvāṇa que lorsque le Buddha arrive auprès de Kuçinagara. Dans le très court récit

de *Saṃyukta A*, le Parinirvāṇa est relaté immédiatement après l'arrivée du Buddha au bosquet des arbres çāla: ces événements successifs sont énoncés sans que la narration soit interrompue. Au contraire, dans le texte beaucoup plus développé du *Dīgha* pali, une foule d'événements s'interposent entre l'arrivée du Buddha au bosquet des çāla et son Parinirvāṇa. C'est au début de la Ve partie du *Mahāparinibbāna-Sutta* qu'on voit Ānanda préparer la couche du Maître, et l'entrée dans le Nirvaṇa n'est racontée que dans la VIe partie. Les compilateurs de ce Sutta ayant mentionné le miracle des arbres çāla aussitôt après l'arrivée du Buddha dans le bosquet, la stance du Bhikṣu ne pouvait être maintenue à cette place, puisqu'elle fait allusion au Parinirvāṇa comme à un fait accompli :

. . . .
yad avākīratāṃ puṣpaiḥ
çāstāraṃ parinirvṛtam.

Les rédacteurs du *Mahāparinibbāna* supprimèrent donc cette stance[1]. En revanche, ils crurent devoir insérer un paragraphe pour enseigner que les bonnes actions ont plus de valeur que les offrandes aux yeux du Tathagata. Cette moralité, supposant un sentiment religieux déjà très affiné, paraît bien être, elle aussi, l'indice d'un remaniement tardif.

En ce qui concerne les deux stances prononcées par Ānanda devant le bûcher, les faits, bien que sensiblement plus complexes, ont évolué d'une façon analogue. Ces stances ont complètement disparu des textes palis, et les prodiges qu'elles relatent n'y sont plus racontés qu'en prose et dans le *Dīgha* seulement. Mais ici un élargissement du texte ne suffit plus à expliquer la disparition de ces stances; ce sont les traditions

[1] Cette suppression a probablement réagi sur le *Saṃyutta* pali.

anciennes sur les funérailles du Buddha qui, en se transformant, ont entraîné la suppression de ces gāthā.

Si on consulte les parties versifiées de l'*Avadāna-Çataka* et du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, on apprend que le corps du Buddha aurait été enseveli dans des vêtements de religieux : en sanscrit, *cīvara;* en tibétain, *chos gos* «robe de la Loi». Par contre, d'après le texte en prose du *Vinaya* des Mulasarvāstivādin et du *Mahāparinibbāna-Sutta,* le corps aurait été enroulé dans des bandes de coton superposées de manière à former mille épaisseurs [1]. La première tradition semble remonter à une haute antiquité. Il nous faut rechercher pour quelle raison elle a été remplacée par la seconde.

Avant qu'il n'eût été divinisé, Çākyamuni n'était pas, aux yeux de ses fidèles, essentiellement différent des autres hommes; il était le Bhikṣu par excellence. La tradition la plus ancienne rapportait donc qu'il avait eu les funérailles d'un religieux et qu'on l'avait enseveli dans des cīvara.

Cependant la conscience populaire avait conçu un type de rois supérieurs aux plus grands monarques de la terre. La royauté fabuleuse des Cakravartin s'enrichissait sans cesse d'attributs merveilleux. Ce grand mouvement d'idées ne fit pas seulement sentir son influence dans l'épopée. Il eut aussi une profonde répercussion sur le développement de la légende du Buddha [2]. Comment eût-on pu admettre en effet que le Buddha fût surpassé en gloire et en majesté par les rois de la légende? Il fallait que Çakyamuni parût leur être égal ou même supérieur. De là l'obligation pour les fidèles de modifier en les ennoblissant les traditions relatives au Maître. Le *Dīgha* pali laisse apercevoir en maint endroit des traces de ces retouches. La légende du roi Mahā-Sudassana en est peut-être l'exemple le

[1] *Mahāparinibbāna-Sutta*, VI, § 18.

[2] Voir Senart, *La Légende du Buddha*, p. 437 : «La vie du Buddha n'est pas l'épopée de Çākyamuni, mais l'épopée du Mahapurusha-Cakravartin.»

plus typique. Elle fut insérée tout entière dans le *Ta-pan-nie-p'an-king* et d'autres Nirvāṇa-Sūtra, mais les rédacteurs du *Dīgha* préférèrent l'isoler pour en faire un Sutta indépendant. Cette légende a pour but de montrer que Çakyamuni, dans des existences antérieures, fut un puissant roi Cakravartin et que l'humble ville de Kuça où il mourut avait été jadis une capitale plus magnifique que la résidence des plus grands monarques. Dans un autre passage du *Mahāparinibbāna-Sutta*, ce n'est pas seulement le Maître, mais aussi son dévoué serviteur Ānanda qui est égalé aux saints rois Cakravartin.

L'ancien cérémonial des funérailles du Buddha paraissait dès lors trop vulgaire. Le corps sacré, merveilleusement beau, ne pouvait avoir été enseveli dans des habits grossiers, usagés et malpropres. On admit bientôt que les funérailles de Çākyamuni avaient été aussi pompeuses que celles des rois Cakravartin. On prétendit même que, peu de temps avant sa fin, il avait nettement exprimé ses intentions à ce sujet. Voici quelles auraient été sur ce point les dernières instructions du Maître d'après des passages parallèles du *Mahāparinibbāna-Sutta* et du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin :

Mahāparinibbāna-Sutta.

(Trad. Rhys Davids, p. 182.)

On enveloppe le corps d'un roi des rois, ô Vasettha, dans une étoffe neuve [1]. Quand cela est fait, on l'enveloppe dans du coton feutré [2]. Quand cela est fait, on l'enveloppe dans une étoffe neuve, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on ait enveloppé le corps dans cinq cents paires successives des deux sortes. Puis on place le corps dans une auge à huile en fer qu'on referme en la recouvrant d'une autre auge à huile en fer [3].

(1) *ahata* «neuf, non lavé».

(2) *vihata* «battu». Voir plus loin, page 516, note 2.

(3) En pali *tela-doni*. On voit nettement dans les bas-reliefs cette double «auge à huile». Cf. Foucher, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, fig. 283 et 286.

Puis on construit un bûcher funèbre avec toutes sortes de parfums et on brûle le corps du roi des rois. Alors à un carrefour de quatre routes on élève un tumulus pour le roi des rois. . .

Dul-va.

(XI, p. 640ª, dernière ligne[1].)

Citoyens, le corps d'un monarque universel est enveloppé d'abord dans du coton et du coton feutré, et ensuite il est roulé dans cinq cents paires de cotonnade[2], puis placé dans une boîte[3] de fer remplie d'huile végétale, recouverte d'un double couvercle de fer[4]; alors on amasse toutes sortes de bois odoriférants; il est brûlé avec eux et le feu est éteint avec du lait, et enfin ses os étant mis dans une urne d'or et un caitya étant construit pour ces ossements à un endroit où se rencontrent quatre routes, on plante un parasol, des bannières et de longues banderoles d'étoffe, on leur rend hommage avec des parfums, des guirlandes, des poudres parfumées et des concerts de musique, après quoi on célèbre une grande fête.

Vinaya des Mūlasarvāstivādin.

(Trad. Yi-tsing, éd. Tōkyō, XVII, 2, p. 86ª, col. 14.)

On commence par envelopper le corps avec de l'ouate 絮 de coton 白疊, puis on enroule complètement le corps dans mille épaisseurs de

(1) Nous reproduisons en la modifiant la traduction de Foucaux (*Lalita-Vistara*, appendice, p. 420).

(2) Le tibétain dit : *çiṅ bal gyi 'da' bas dkri çiṅ | çiṅ bal gyi 'da' bas bkris nas | ras zuṅ lṅa brgyas bkri bar bya'o*. Le mot *'da' ba* qu'emploie le tibétain signifie au propre «passer dessus, dépasser». Mais le mot semble ici susceptible d'une précision technique. Pour désigner l'acte de «fouler pour faire du feutre» (*phyiṅ pa*), on emploie le verbe *'ded pa*, littéralement «pousser en avant». Le verbe *'da' ba* est considéré comme la forme neutre du verbe *'ded pa*; il est donc très vraisemblable que le mot *'da' ba* dans notre texte doit se traduire par «fouler». Le sens concorderait parfaitement avec le pali *vihata* qui signifie au propre «battre fortement».

(3) Tibétain : *sgrom* «a trunk or a portemanteau, a box the inside of which is made of wood or wickerwork and the outside lined with leather» (Dictionnaire de *Chandra Das*).

(4) Tibétain : *kha gab gñis kyis bkab ste* «recouvert de deux couvercles de fer». Peut-être est-il fait ici mention d'un double couvercle à cause de la double

coton. On le place dans un cercueil d'or [1] qu'on remplit d'huile parfumée et qu'on recouvre d'un couvercle d'or. On entasse du bois de candana ainsi que des parfums des rivages de la mer. On le brûle, puis on arrose le feu avec du lait de vache pour l'éteindre. On emplit un vase d'or avec les çarīra qui restent. Au carrefour de quatre grandes routes, on élève un stūpa. On l'enclôt de toutes parts; on y suspend des étoffes brodées, des oriflammes, des parasols. En brûlant des parfums en poudre et des onguents et en jouant toutes sortes d'airs de musique, on le vénère et on lui rend hommage; et on fait une grande fête.

Il n'est plus question en ceci de cīvara et la nouvelle tradition contredit implicitement la première. Pourtant, les idées plus récentes, une fois admises, ne réussirent pas à évincer complètement les anciennes. Comme il arrive fréquemment dans les textes de l'Inde, le passé survécut longtemps dans les vers tandis que le contexte en prose reflétait plus fidèlement les idées du jour. De ces anachronismes, le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin fournit un nouvel exemple : il est dit dans les stances d'Ānanda que le corps du Buddha fut enveloppé dans mille vêtements de religieux; dans le contexte en prose, il n'est question que d'étoffes neuves dans lesquelles le corps fut roulé comme une momie.

Les rédacteurs du *Mahāparinibbāna-Sutta* se sont montrés plus logiques. Ils ont supprimé les deux stances qui contredisaient les idées nouvelles, et il ne reste plus, dans le texte en prose, que les indications suivantes :

VI, § 18. — Alors les Malla de Kusinārā enveloppèrent le corps de Bhagavat dans une étoffe neuve. Quand cela fut fait, ils l'enveloppèrent dans du coton feutré. Et quand ce fut fait, ils l'enveloppèrent dans une

tela-doni. Le *Dul-va*, d'accord avec Yi-tsing, parle d'un cercueil «rempli d'huile». C'est probablement un souvenir des «auges à huile» primitives. Cf. FOUCHER. *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, p. 576.

[1] Ici le cercueil n'est plus en fer, mais en or, «pour satisfaire, suivant l'expression de M. Foucher, le goût plus prétentieux des fidèles» (*ibid.*, p. 576).

étoffe neuve, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'ils eussent enveloppé le corps de Bhagavat dans cinq cents paires...

VI, § 23. — [Après la crémation,] ...il ne resta que les os. Des cinq cents paires d'étoffes, deux étoffes seulement furent consumées : l'intérieure et l'extérieure[1].

L'ensevelissement et le miracle des linges non consumés sont également relatés en prose dans le *Ta-pan-nie-p'an-king :*

(P. 34ª, col. 11.)

Au bout de sept jours, les Malla enveloppèrent le corps du Tathāgata de ouate neuve et pure et de coton fin.

(P. 34ᵇ, col. 20.)

Après que les flammes eurent spontanément dévoré le corps du Buddha, les Malla recueillirent les çarīra. Des mille épaisseurs de coton qui enveloppaient le corps du Buddha, la couche intérieure et une seconde à l'extérieur étaient intactes; elles n'avaient pas été consumées et enveloppaient encore les çarīra.

Faut-il conclure de ce qui précède que les deux stances attribuées à Ānanda dans les textes des Mūlasarvāstivādin représentent l'état le plus ancien de la tradition et sont exemptes de toute compromission avec les idées plus modernes? Ce serait aller trop loin. Dans l'*Avadāna-Çataka,* ces deux gāthā sont écrites dans le mètre Rathoddhatā, tandis que les six autres stances sont des çloka. On peut voir là un indice de remaniement qui est d'ailleurs corroboré par d'autres faits.

D'après les stances de l'*Avadāna-Çataka* et du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, le corps du Buddha aurait été enseveli dans un millier de cīvara. Cette prodigalité ne convenait guère aux

[1] Ce texte contredit toutes les autres rédactions. Par analogie avec les stances des Mulasarvastivadin et tous les Nirvaṇa-Sutra traduits en chinois, on attendrait ici : «deux étoffes ne furent pas consumées : l'intérieure et l'extérieure.» Il semble qu'il faille corriger ce passage et admettre que la négation *na* est tombée en pali.

funérailles d'un Bhikṣu et s'accordait mal également avec la qualité de l'étoffe dont étaient faits les vêtements des religieux. Tout porte à croire que ce nombre mille a été emprunté au cérémonial plus récent, le corps d'un roi Cakravartin devant être roulé dans mille épaisseurs d'étoffe [1]. Quel était donc à l'origine le nombre des cīvara dont fut revêtu le Buddha? Nous nous proposons de reprendre l'examen de cette question dans un chapitre ultérieur.

Un fait semble acquis désormais : les traditions relatives à l'ensevelissement dans des cīvara furent abolies de bonne heure dans la secte des Sthavira, tandis qu'elles persistèrent longtemps, malgré certaines altérations, dans la secte des Mūlasarvāstivādin. Des causes d'ordre général, telles que le respect dû à la tradition, ne suffisent pas pour expliquer le fait. A cette survivance locale, j'aperçois des raisons locales. Les pèlerins chinois nous apprennent que les restes des vêtements du Buddha étaient conservés et vénérés dans des sanctuaires du Nord-Ouest de l'Inde [2]. S'il était admis à l'origine

[1] L'*Avadāna-Çataka* dit brièvement : *pañcabhir yugaçataiḥ sa veṣṭitaḥ* «il était enveloppé dans cinq centaines de paires». et le vers suivant développe aussitôt le sens de ce pāda elliptique :

sahasra mātrena hi cīvarāṇām
buddhasya kāyaḥ pariveṣṭito 'bhut.

«C'est en effet dans un millier exactement de costumes de moine que le corps du Buddha avait été bien enveloppé.» L'insertion de *hi* «en effet» entre *mātrena* et *cīvaraṇām* donne un relief particulier au détail des cīvara.

Malgré l'explication qui la suit, l'expression *pañcabhir yugaçataiḥ* paraît avoir embarrassé les traducteurs bouddhistes habitués à l'idée que le Buddha avait été enveloppé dans mille épaisseurs de coton. Les lotsava tibétains ont glosé d'une manière assez inexacte : «les cinq cents paires [de cotonnade] et les costumes de religieux au nombre d'un millier». Les autres traducteurs n'ont pas été plus heureux. Guṇabhadra écrit : «les cent pièces de cotonnade qui enveloppaient son corps». *Saṃyukta B* et Yi-tsing ont esquivé la difficulté et omis le pāda *pañcabhir yugaçataiḥ*...

[2] Fa-hien, chap. XIII, et Song Yun. Cf. *Voyage de Song Yun dans le Gandhāra*, trad. Ed. Chavannes, *B. É. F. E.-O.*, 1903, p. 50 du tirage à part.

que ces précieuses reliques avaient été miraculeusement préservées des flammes au moment de la crémation, on comprend que les écrivains de cette région n'aient renoncé qu'avec peine à une légende qui donnait une valeur particulière aux trésors de leurs monastères.

En somme, la disparition de la stance du Bhikṣu dans le *Mahāparinibbāna* pali paraît due au rejet de l'épisode des arbres çala dans une autre partie du Sutta. Quant à la suppression des deux stances de la crémation, elle serait due à la substitution d'un rituel à un autre : enseveli d'abord comme un religieux, le Buddha se serait vu attribuer par la suite le privilège des funérailles royales. Enfin, par voie d'analogie, le *Saṃyutta* pali aurait subi les mêmes transformations que le texte du *Dīgha*.

On vient d'expliquer pourquoi, sur huit stances appartenant au centième récit de l'*Avadāna-Çataka*, trois sont maintenant introuvables dans les rédactions de l'École des Sthavira. Les cinq gāthā qui sont communes aux textes sanscrits et palis n'ont subi, autant dire, aucune modification dans leur forme, mais leur ordre et leur répartition ont été sensiblement modifiés. C'est ainsi que la deuxième stance d'Anuruddha de nos premiers textes est devenue dans les Sutta palis la stance unique d'Ānanda. Comment expliquer cette nouvelle distribution?

On pourrait répondre que, les stances prononcées par Ānanda devant le bûcher ayant été supprimées, comme on voulait garder un rôle à ce disciple, on lui fit prononcer une des stances attribuées jusqu'alors à Anuruddha. Il est possible que cette considération soit pour quelque chose dans la mutation observée; toutefois il reste à expliquer pourquoi ce fut précisément la deuxième stance d'Anuruddha, et non une autre, qui fut assignée à Ānanda. La raison de ce choix nous semble

devoir être cherchée dans l'évolution des idées religieuses relatives au Parinirvāṇa et à la nature de l'Arhat.

A la différence de la mort du Christ, qui a tous les aspects d'une catastrophe terrifiante tant dans l'ordre physique que dans l'ordre moral, le Parinirvāṇa de Çākyamuni est une délivrance et une apothéose. Chez les disciples qui n'avaient point encore la notion exacte des vérités, la fin du Maître pouvait causer du désespoir ou de l'épouvante. Mais un saint qui voit toutes choses sous leur véritable aspect ne pouvait en éprouver ni étonnement ni frayeur. C'est ce qu'exprime clairement le texte suivant du *Dīgha* pali : « Quand le Buddha mourut, parmi les frères qui n'étaient pas encore délivrés des passions, les uns tendirent les bras en pleurant, d'autres tombèrent la tête sur le sol, se roulant çà et là dans l'angoisse de cette pensée : « Trop tôt... »; mais ceux des frères qui étaient délivrés des passions continrent leur douleur à la pensée : « Tous les composés sont impermanents... » (*Mahāparinibbāna-Sutta*, d'après la traduction Rhys Davids, chap. V, § 10).

Cette distinction paraît logique et conforme à la stricte orthodoxie. Peut-on dire qu'elle soit primitive ou seulement très ancienne?

Dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, dont la prose est pourtant relativement tardive, la distinction entre les deux catégories de Bhikṣu n'est pas encore très nette; Anuruddha et Ananda ont à peu près la même attitude. « Aussitôt que le Buddha Bhagavat fut délivré de la douleur, quelques Bhikṣu se roulèrent à terre; quelques-uns, croisant leurs bras, poussèrent de grands cris; quelques-uns, accablés de chagrin, s'assirent sans remuer; quelques-uns qui se reposaient sur la religion dirent : Le victorieux qui nous instruisait..., le voilà disparu, anéanti, détruit, perdu pour nous. Alors l'āyuṣmat Anuruddha dit à l'āyuṣmat Ananda : Si par quelques moyens de douceur vous n'apaisez pas les religieux, les dieux qui vivent

pendant plusieurs centaines de kalpas diront avec reproche et dédain : Il y a là bien des Bhikṣu qui ont pris le caractère religieux d'après les excellents préceptes de la discipline, mais qui n'ont ni jugement ni réflexion » (*Dul-va*, trad. Foucaux, *Histoire du Buddha*..., p. 418). Ainsi Anuruddha conseille à Ānanda de consoler les Bhikṣu, ce qui implique qu'Ananda est parmi ceux qui sont le moins troublés.

Dans le *Mahāparinibbāna* au contraire, les deux catégories de disciples sont nettement opposées l'une à l'autre : d'une part, « ceux qui ne sont pas délivrés des passions », d'autre part ceux qui en sont délivrés, c'est-à-dire les Arhat. Anuruddha est parmi les seconds, tandis qu'Ānanda en est exclu. Au lieu de charger celui-ci du soin de consoler les Bhikṣu, Anuruddha lui-même réconforte Ānanda. D'où vient l'élévation du seul Anuruddha au rôle de consolateur impassible?

En raisonnant sur les données traditionnelles, les théologiens de l'École des Sthavira trouvaient le caractère d'Ananda déjà bien défini, tandis qu'Anuruddha moins populaire n'avait pas une physionomie aussi nette. On ne pouvait faire un Arhat de cet Ānanda que sa nature douce et affectueuse portait facilement à verser des larmes et dont le Maître avait dit qu'il ne trouverait la Voie qu'après la fin du Tathāgata. Sur Anuruddha, la tradition ne donnait aucune de ces précisions gênantes. On pouvait donc le changer en un Arhat accompli, incapable de frayeur et de faiblesse, doué d'une pénétration merveilleuse, tel en un mot que les nouveaux théologiens concevaient le saint parfait.

A ce stage de raffinement philosophique, on devait trouver choquantes ou tout au moins déplacées certaines paroles attribuées à Anuruddha par la tradition la plus ancienne; telle était la stance qui commence par ces mots : « Alors il y a eu panique intense, alors le poil s'est dressé... » Ces exclamations ne convenaient point à un personnage impassible et

complètement délivré des passions; elles ne traduisaient pas l'impression d'apaisement et de sérénité que devait produire sur l'esprit d'un Saint la scène du Parinirvāṇa. Au contraire, elle ne seraient pas choquantes dans la bouche d'un disciple encore sujet au trouble et aux mouvements du cœur. On retrancha donc cette stance du rôle d'Anuruddha et on la fit prononcer par Ānanda. En somme, il ne faut voir dans cette mutation que l'effort conscient d'une sévère orthodoxie pour plier à son dogmatisme des traditions populaires et spontanées [1].

Ainsi Ānanda qui risquait de rester muet dans le concert du Nirvāṇa, par suite de la suppression des deux stances prononcées auprès du bûcher, reçut en échange dans les textes palis une des anciennes stances d'Anuruddha. La question se posait alors de savoir quand il prendrait la parole. Chanterait-il avant ou après Anuruddha? Question qui n'est oiseuse qu'en apparence, car l'ordre des personnages révèle leur importance relative dans la multitude des dieux et des hommes accourus auprès du Buddha expirant. Cette difficulté de protocole ne fut pas tranchée de la même façon dans les deux *Nikāya* palis. Dans le *Saṃyutta*, Ananda parle avant Anuruddha; dans le *Dīgha*, c'est l'inverse qui se produit. Ce cas mérite d'être examiné en détail.

[1] Oldenberg a voulu, suivant sa méthode habituelle, prouver que les textes palis représentaient la tradition la plus ancienne. Il suppose, d'accord avec Speyer, que la stance d'Ānanda du pali, primitivement attribuée à ce disciple, aurait été, par la suite, intercalée entre les deux gāthā d'Anuruddha. Dans cette hypothèse, on ne voit pas pour quelle raison les deux *Nikāya* palis sont en désaccord, tandis que les stances de l'*Avadāna-Çataka* et du *Dul-va*, qu'on nous dit être plus récentes, diffèrent à peine et sont en fait mieux conservées dans le détail. Dans ces deux derniers textes, la stance «tadabhavad bhīṣaṇakam» est la deuxième des gāthā d'Anuruddha. Si cette stance provenait du pali, on aurait dû la mettre avant ou après les deux stances d'Anuruddha; pourquoi l'avoir intercalée entre les deux? On s'explique d'autant moins qu'elle ait été mise à cette place que, d'après Oldenberg, les deux stances d'Anuruddha du pali seraient étroitement liées l'une à l'autre : «gehören unter einander deutlich und eng zusammen». H. Oldenberg, *Studien zur Geschichte*..., p. 169.

Dans les textes de l'École des Mulasarvästivädin les personnages sont toujours groupés dans l'ordre suivant : Bhikṣu anonyme, Çakra, Brahma, Anuruddha et Ananda. Ils sont rangés là, semble-t-il, dans l'ordre d'importance croissante[1]. Le Bhikṣu anonyme est évidemment le plus humble acteur, et Çakra est nécessairement inférieur à Brahma. Partant de cette donnée, il faut admettre qu'Ananda, venant le dernier, était considéré comme le plus grand de tous, supérieur aux autres disciples et aux dieux eux-mêmes. Si surprenante que cette conclusion puisse paraître aux esprits nourris des textes palis, elle est pourtant étayée d'un certain nombre de faits. Qu'on relise les derniers entretiens du Buddha et de ses disciples dans le *Mahāparinibbāna-Sutta* qui n'est certes pas suspect de favoriser Ananda. L'impression qui se dégage de cette lecture est que, le Buddha disparu, c'est Ānanda qui doit le remplacer. C'est à lui que le Tathāgata s'adresse quand il fait ses suprêmes recommandations. Quand le maître demande à ses disciples si quelqu'un d'entre eux conserve des doutes, c'est finalement Ananda qui répond au nom de tous. Ailleurs, le Tathagata fait l'éloge d'Ānanda et le compare aux saints rois Cakravartin. Il est donc vraisemblable que, dans la tradition ancienne, Ananda était le plus grand de ceux qui assistèrent au Parinirvāṇa de Çākyamuni. Peut-on admettre qu'il fût supérieur à Çakra et à Brahma? Pourquoi non? Dans un passage important du *Dīrgha-Āgama* chinois (éd. Tōkyō, XII, 9, p. 21[b]), le Buddha le déclare expressément : « O Ananda! Les mérites que tu as acquis en me rendant hommage sont très grands. Pour ce qui est de rendre hommage, les deva, Māra, Brahma, les Çramanes et les Brahmanes sont inférieurs à toi. » Si nous ne retrouvons pas ces deux phrases dans le passage parallèle du *Dīgha-Nikāya* pali, c'est sans doute parce que les théologiens

[1] Cet ordre est fréquemment suivi dans les textes bouddhiques. Voir, par exemple, dans le *Mahaparinibbana*, III, 21, l'énumération des huit assemblées.

de l'École des Sthavira, désireux de rabaisser un peu Ānanda au profit de l'Arhat Anuruddha, ont atténué l'éloge fait par le Maître. D'ailleurs, si les dieux tiennent souvent une place éminente dans les textes bouddhiques de basse époque, cela paraît bien être un signe de décadence et l'indice d'un abâtardissement de la doctrine. On ne saurait donc s'étonner que dans un texte ancien les premiers des disciples aient le pas sur les plus grands dieux.

Qu'on se reporte aux stances du Parinirvaṇa dans les deux Sutta palis. On constate que les personnages s'y présentent dans un ordre tout différent. Le Bhikṣu anonyme a disparu; Brahma chante d'abord; puis vient Çakra. Ici les chanteurs sont rangés dans l'ordre d'importance décroissante. Dans ces conditions, lequel des deux disciples va chanter le premier? Les théologiens, imbus des nouvelles doctrines sur l'excellence de l'Arhat, voulaient sans doute que ce fût Anuruddha, tandis que les conservateurs, respectueux des vieilles traditions, voulaient que ce fût Ānanda. Les stances du *Saṃyutta* pali montrent la tradition, encore puissante, maintenant Ānanda au premier rang des disciples; dans les stances du *Mahāparinibbāna*, au contraire, on voit le triomphe des novateurs qui réussissent à repousser Ānanda au second plan.

Résumons à grands traits les principales phases de ce développement dont nous venons d'analyser les causes.

Dans la plus vieille tradition, celle dont le *Saṃyukta* chinois paraît être un écho à peu près fidèle, les événements du Parinirvaṇa se résument en quelques stances prononcées par les spectateurs. C'est d'abord un simple Bhikṣu qui glorifie les arbres çāla laissant tomber leurs fleurs merveilleuses sur la couche du Tathāgata. Ensuite les dieux Çakra et Brahma, puis le vénérable Anuruddha prononcent des stances où les pensées sublimes se mêlent aux regrets. Enfin Ānanda, le dis-

ciple préféré du Maître, laisse éclater son désespoir au moment où les flammes dévorent le bûcher et il célèbre le double miracle de la crémation : le bûcher qui s'est enflammé de lui-même; les deux étoffes qui, malgré l'ardeur de la flamme, sont demeurées intactes.

Avec le temps, le récit s'allonge. Des traditions éparses se cristallisent autour de ce noyau. La conscience populaire associe à la notion du Buddha celle du Çakravartin, monarque plus puissant que les plus grands rois de la terre. Il faut que le Buddha égale ou même qu'il surpasse les souverains de la légende. Les traditions anciennes, qui représentaient le Tathagata s'éteignant simplement, puis enseveli sans faste, comme un simple moine, vont être transformées. On veut que Çākyamuni ait été incinéré suivant le pompeux cérémonial des saints rois Çakravartin. Sous l'action de ces nouvelles tendances, les stances de la crémation se modifient ou disparaissent.

Ananda lui-même, dont la physionomie trop tendrement humaine était déjà fixée en traits ineffaçables, ne devait pas tarder à passer au second plan, de manière à laisser la place à un disciple moins populaire auquel on pût attribuer les qualités sévères et merveilleuses de l'Arhat. Anuruddha devient un Saint parfait et impassible, une sorte de magicien dont la pénétration surnaturelle est sans limite. Les théologiens de l'École des Sthavira assignent alors à Ananda, qui n'est pas encore Arhat, une stance qui les choquait dans la bouche d'Anuruddha. Dans le *Saṃyutta* pali, Ananda, bien qu'il soit déjà inférieur aux dieux, est encore le premier disciple; mais son prestige est menacé, et dans le *Dīgha* pali la transformation est complète : Anuruddha triomphe et repousse Ananda au dernier rang des chanteurs du Parinirvāṇa.

II. Le dernier voyage du Buddha.

On trouve çà et là dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin des stances de vingt syllabes divisées en quatre *pāda* et précédées des mots 攝頌曰, c'est-à-dire «la stance *che* s'exprime ainsi . . . ». *Che* 攝 signifie proprement «tenir ensemble, réunir», et comme tel il est fréquemment employé dans les textes bouddhiques pour traduire le mot sanscrit *saṃgraha*. Ici l'expression *che song* 攝頌 a une valeur particulière : elle correspond au sanscrit *uddāna*[1], qui signifie exactement «lien» et qui peut aussi, semble-t-il, être rendu par «table des matières, résumé»[2]. Pour expliquer comment s'est élargi le sens de ce mot, il convient de considérer d'abord la nature et la fonction des *uddāna*.

Les *che song* du Vinaya des Mūlasarvāstivādin ne se trouvent pas seulement disséminées dans la masse de cet ouvrage: de longues séries d'entre elles ont été réunies à part. Les numéros 1140 et 1141 du Catalogue de Nanjio ne sont pas autre chose que des recueils de ces *gāthā*. Le premier s'intitule : 根本說一切有部毗奈耶尼陀那目得迦攝頌, *mūla-sarvāsti-vāda-nikāya-vinaya-nidāna-mātṛkā-uddāna*; le second : 根本說一切有部毗奈耶雜事攝頌, *mūla-sarvāstivāda-nikāya-vinaya-kṣudrakavastu-uddāna*. Le *Nidāna* 尼陀那, la *Mātṛkā* 目得迦 et le *Tsa-che* 雜事 (*Kṣudrakavastu*) sont trois grandes divisions du Vinaya des Mūlasarvāstivādin. Le numéro 1140 de Nanjio contient les *uddāna* du *Nidāna* et de la *Mātṛkā*, et le numéro 1141, ceux du *Kṣudrakavastu*. Dans ces deux recueils,

[1] Cf. Rosenberg, *Vocabulary*..., p. 221.

[2] Cf. Childers, *Pali Dictionary*, s. v° *uddānam* : «it also seems to mean : table of contents, list, résumé».

comme dans le Vinaya lui-même, les *che song* sont numérotées, classées en séries. La masse de l'ouvrage est ainsi partagée en un certain nombre de divisions et de subdivisions. A défaut de «tables des matières» qui n'existaient pas dans les vieux ouvrages bouddhiques, les recueils d'*uddāna* constituaient donc dans une certaine mesure des *index* ou répertoires permettant de s'orienter dans de vastes compilations comme le Vinaya traduit par Yi-tsing.

D'autre part, l'*uddāna* présente en raccourci les principaux traits du récit qu'il accompagne. Dans les *Nikāya* palis, par exemple, les stances qui terminent chaque *vagga* donnent un aperçu des matières contenues dans cette section.

L'*uddāna* donne en somme une brève analyse du texte auquel il est joint; il répond en même temps à un besoin d'ordre, d'agencement régulier, de classification. Il n'est donc pas surprenant que le mot qui désigne cette sorte de stance ait fini par signifier : «résumé, table des matières»[1].

Une différence essentielle entre le système ancien des *che song* et la division moderne en chapitres, c'est qu'un chapitre est une portion de texte écrit, tandis que les *che song* isolaient primitivement des portions de récitation. Les *uddāna* n'avaient leur raison d'être que dans des ouvrages destinés à être appris par cœur et récités. Cette manière de voir s'appuie sur deux textes que nous empruntons à des récits du concile de Rājagṛha.

On lit dans la *Relation de la compilation du Tripiṭaka et du*

[1] Le mot chinois 攝 a pris cette signification, au moins dans les traductions d'ouvrages indiens. Presque au début du *Mūla-sarvāstivada-nikaya-vinaya-gāthā* 根本說一切有部毗奈耶頌 (Nanjio, n° 1143), dans le *pāda* 畧攝毗那耶, le mot 攝 paraît être l'équivalent de 畧 «résumer». De même, le titre du 根本薩婆多部律攝 (éd. Tokyo, XVII, 6) paraît signifier : Résumé du *Mūla-sarvāstivāda-nikāya-vinaya*. (Ce dernier ouvrage qui manque dans les éditions chinoises n'a pas été catalogué par Nanjio.)

Kṣudraka piṭaka, 撰集三藏及雜藏傳 (Nanjio, n° 1465)[1] : « Dans les temps à venir, il y aura parmi les Bhikṣu beaucoup d'ignorants. Ceux-là ne pourront pas retenir entièrement les trois collections (*san tsang* 三藏 = *tripiṭaka*). Plus tard, ceux qui auront le rang de maître tireront des stances des textes sacrés. Par suite de cet accroissement du texte, on ne sera plus d'accord[2]. »

Le *Fen-pie-kong-tö-louen* 分別功德論[3] (Nanjio, n° 1290), à propos du premier concile bouddhique, relate un fait analogue : « Quand Ānanda eut achevé de compiler les trois collections, pour dix textes sacrés (*king* 經 = *sūtra*) qu'il écrivait, il fit une *gāthā*. Pourquoi cela? Parce qu'il craignait des omissions et des erreurs de la part de ceux qui, plus tard, s'exerceraient à la récitation. Ceux-ci, en voyant le titre, se rappellent l'essentiel; ils réfléchissent et se souviennent. C'est pourquoi, pour dix textes sacrés, il fit une *gāthā*[4]. »

Les stances dont il est question dans ces deux passages sont évidemment des *uddāna*. C'est surtout dans un intérêt didactique, en vue d'aider la mémoire des étudiants, qu'elles auraient été composées. Faciles à retenir, puisque coupées sur un mètre invariable, elles formaient un cadre rigide destiné à empêcher les erreurs, les écarts et les oublis. Il en résulte qu'elles ont dû se transmettre sans modifications notables au cours des âges. Leur importance est considérable pour l'histoire de la tradition, car elles constituent en quelque sorte des bornes immuables au milieu du sable mouvant des textes.

[1] Cet ouvrage a été traduit en chinois entre 317 et 420. Le nom du traducteur est perdu.

[2] Cf. Tripiṭ. éd. Tokyō, XXIV, 8, p. 34[b], col. 16.

[3] Cet ouvrage, qui fut traduit sous les Han postérieurs, est un commentaire partiel sur l'*Ekottara-Āgama*.

[4] Cf. Tripiṭ., éd. Tōkyō, XXIV, 4, p. 50[a], col. 4.

On pourrait être tenté d'assimiler les textes où des *uddāna* se rencontrent, à certaines compositions archaïques dont les parties versifiées ont reçu avant la prose une forme définitive : hymnes *ākhyāna* du Ṛg-Veda, *Jātaka* bouddhiques, etc. Un tel rapprochement ne serait pas fondé. Sans doute, les *uddāna* peuvent refléter un état de la tradition plus ancien que le texte en prose auquel ils sont actuellement joints. Il n'en est pas moins vrai que ces *gāthā* supposent un récit préexistant auquel elles se sont ajoutées ; elles sont une excroissance, une superfétation. Dans un hymne *ākhyāna*, au contraire, les stances archaïques font partie intégrante du texte ; elles sont, pour ainsi dire, les premiers cristaux autour desquels la masse fluide du récit s'est solidifiée peu à peu.

En considérant l'*uddāna* comme un élément ajouté à un texte préexistant, nous sommes d'accord avec les deux ouvrages dont nous venons de citer des extraits. Le premier, à propos de la composition de ces stances, parle d'un « accroissement du texte » et voit en elles l'œuvre d'un certain nombre de docteurs postérieurs à Çākyamuni, tandis que les textes sacrés sont la parole du Buddha lui-même. Pour l'auteur du *Fen-pie-kong-tö-louen*, les *gāthā* destinées à aider la mémoire des étudiants auraient été composées par Ānanda, après qu'il eut compilé les trois collections.

On peut imaginer la méthode suivie par les compilateurs pour encadrer ainsi les textes dans des rubriques versifiées. L'ouvrage entier devait être partagé en tranches par l'insertion de *gāthā* rédigées de manière à donner du contexte un résumé très succinct ; et ces tranches destinées à être récitées en un laps de temps donné étaient pratiquement d'égale longueur. Le *Fen-pie-kong-tö-louen* fournit à cet égard une indication précieuse. Il spécifie qu'Ānanda « pour dix textes sacrés composa une *gāthā* ». En fait, dans les *Nikāya* palis, chaque *vagga* comprend en moyenne dix sutta et l'*uddāna* final en donne un

résumé rapide. Le *Madhyama-Agama*, traduit en chinois, est divisé de la même façon : à part quelques exceptions, chaque 品 ou *varga* compte en moyenne dix sūtra et est précédé d'une stance qui indique brièvement le contenu de cette section. Dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, les *che song* ne sont pas distribuées aussi régulièrement, sans doute parce que cette énorme collection a subi des remaniements; il semble néanmoins qu'ici encore la division décimale ait été la règle. Les *che song* de ce Vinaya sont généralement numérotées et groupées en séries de dix appelées *men* 門. Chaque *gāthā* faisant partie d'un *men* est désignée par le mot *tzeu* 子. *Men* signifie « porte » et, par extension, « maison » et « famille ». *Tzeu* signifie « fils ». Chaque série d'*uddāna* est donc comparée à une famille comptant dix enfants.

Nous allons appliquer ces notions générales à l'étude du *Parinirvāṇa-Sūtra* englobé dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin. Que ce long fragment constitue un ouvrage distinct de la vaste collection dans laquelle il a été incorporé, c'est ce qui ressort clairement de l'ordre de succession des *che song*. Le huitième *men* du *Kṣudrakavastu* comprend, comme les autres *men*, dix *uddāna* numérotés de 1 à 10. Puis, commence une nouvelle série d'*uddāna* qui se rapportent aux derniers événements de la vie de Çākyamuni. Ces stances ne sont pas numérotées; elles ne forment pas un neuvième *men;* elles sont véritablement hors série. Au lieu d'être marquées d'un chiffre, elles sont précédées du mot *nei* 內, qui signifie en l'espèce « intercalaire » et indique suffisamment que le récit correspondant a été interpolé dans la masse du Vinaya. Nous sommes donc fondés à considérer ce récit comme un ouvrage distinct; nous l'appellerons désormais le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin.

Nous avons déjà étudié les passages de ce sūtra où sont relatées la fin du Buddha et la crémation de ses restes. Cette

partie nous a paru dériver d'un hymne de lamentation à cinq voix dont les stances furent probablement fixées dès une époque reculée, mais dont le contexte en prose alla se modifiant et s'amplifiant sans cesse. Ce morceau est donc comparable, par sa formation, aux hymnes *ākhyāna* des Védas. Il est précédé, en manière d'introduction, d'un long récit, d'une structure toute différente, où sont retracées les péripéties du dernier voyage du Maître depuis Rājagṛha jusqu'au bois des *çāla*. L'itinéraire, enrichi d'épisodes et de discours, est partagé en tranches de récitation par quatre *uddāna* dont nous donnons ci-après la traduction :

XVII, 2, p. 70[b] :

Le Bhagavat, pour *Kao-cheng* 高勝 (*Kauṇḍinya?*),
Exposa en les développant les pratiques des disciples [1].
Faiseur-de-pluie 行雨 (*Varṣakāra*) ayant interrogé le grand Maître,
Celui-ci exposa pour lui les *dharma* 法 par sept et par six.

P. 72[b] :

La multitude s'assembla pour vénérer le grand Maître.
Quand ils eurent entendu la Loi, la foi exacte naquit en eux.
Il se déclara lui-même vieux et décrépit
Et exposa l'*avadāna* 因緣 de *Varṣakāra*.

P. 75[b] :

Varṣakāra dans le bois de bambous
Construisait *Pāṭaligrāma* 波吒邑.
Quand (Bhagavat) eut traversé le fleuve, il parvint au Petit Village [2] (*Kuṭī*)
Et progressivement il franchit les étapes du Nirvāṇa.

(1) Ces deux premiers *pāda* ne se rapportent pas au récit du dernier voyage du Buddha. Dans le texte en prose qu'ils résument, le Buddha réside à *Çrāvastī*. Tout le passage, depuis la stance 1 jusqu'à p. 71[a], col. 9, constitue un sūtra distinct qui n'a pas d'équivalent dans les autres *Nirvāṇa-Sūtra*.

(2) Le nom de ce village est *Koṭi* dans le *Mahāparinibbana-Sutta*. Yi-tsing l'appelle tantôt «Petite demeure» 小舍 (p. 73[b], col. 8), tantôt comme ici

P. 78[a] :

Le Buddha sortant de *Vaiçālī* à l'Est
Se retourna pour regarder la ville.
Il traversa dix villages
Et, en dernier lieu, parvint à *Pāpa*[1].

Puisque les *uddāna* servaient à l'origine à séparer des tranches de récitation pratiquement égales, ils devraient toujours, dans un texte bien conservé, se présenter à des intervalles égaux. En fait, les quatre stances que nous venons de traduire sont assez régulièrement distribuées dans le texte du sūtra. L'intervalle entre 1 et 2 est un peu plus court qu'entre 2 et 3 et qu'entre 3 et 4. Mais il faut tenir compte de ce que nous n'avons, au lieu de l'original sanscrit, qu'une traduction en langue étrangère. En somme, l'écartement des *uddāna* tendrait plutôt à suggérer l'idée que le texte actuel n'a pas subi de modifications profondes. Mais c'est là une illusion qu'il faut se hâter de dissiper.

Si on cherche à expliquer la position et le contenu de ces stances par rapport au récit en prose dont elles devraient être le canevas versifié, on se heurte à de graves difficultés. Les

«Petit village» 小村. (Les trois éditions chinoises donnent la leçon «Petit arbre» 小樹.) Ces traductions chinoises supposent un original *Kuṭi*.

[1] C'est la ville de *Pārā* dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*. Yi-tsing transcrit le nom de cette localité : *Po-po* 波波 et ajoute en note : *po-po* signifie mauvais (p. 77[b], col. 11). Dans le *Dul-va* tibétain, le même nom est traduit *sdig-pa-čan*, c'est-à-dire : mauvais. Tout ceci correspond à un original *Pāpa*. Cette dernière forme est d'ailleurs attestée dans les Écritures des Jaïnas. *Mahāvīra* mourut dans la ville de *Pāpa* (cf. Jacobi, *Sacred Books of the East*, XXII, p. 264). Un *Parinirvāṇa-Sūtra*, traduit en chinois, dont j'aurai l'occasion de m'occuper dans la suite de ces études, le *Pan-ni-yuan-king* 般泥洹經, parle d'un royaume de *Po-siun* 波旬 dont les notables habitants se nomment *Hoa-che* 華氏 (XII, 10, p. 41[a], col. 10). Il s'agit là du royaume de Pāpa; les caractères 波旬 sont fréquemment employés pour transcrire le surnom de Māra le Mauvais.

faits sommairement relatés dans la stance 1 sont bien racontés en détail dans le texte suivant (depuis p. 72ᵃ, col. 8, jusqu'à p. 72ᵇ, col. 5, c'est-à-dire jusqu'à la stance 2). Par contre, tout le récit développé auquel se rapporte la stance 4 précède immédiatement cette stance (depuis p. 76ᵇ, col. 3, jusqu'à p. 78ᵃ, col. 14).

La stance 2 est suivie d'un discours prononcé par le Buddha devant une multitude de Bhikṣu accourus auprès de lui. C'est exactement le sujet des *pāda a* et *b*. Mais le développement des *pāda c* et *d* manque à la suite du récit. Le développement de la stance 3 précède cette stance (pour les deux premiers *pāda*, depuis p. 73ᵇ, col. 2, jusqu'à p. 73ᵇ, col. 7; pour les *pāda c* et *d*, depuis p. 73ᵇ, col. 7, jusqu'à p. 74ᵃ, col. 2).

Ainsi le développement des *uddāna* 1 et 2 suit respectivement ces stances, sauf en ce qui concerne les *pāda c* et *d* de la stance 2 qui ne paraissent pas avoir d'équivalent en prose. Par contre, le développement des *uddāna* 3 et 4 précède ces *gāthā*.

Ces constatations nous conduisent à formuler l'hypothèse suivante : Le récit du dernier voyage du Buddha a subi d'importantes modifications depuis le temps où furent composés les quatre *uddāna* cités plus haut. Certaines parties ont été supprimées, notamment celles qui se rapportaient aux *pāda c* et *d* de la stance 2. D'autres passages, au contraire, ont probablement reçu de nouveaux développements. Par suite de ces coupures et de ces allongements, l'écart entre les rubriques versifiées tendait à devenir fort inégal. Pour éviter cette dissymétrie contraire aux habitudes traditionnelles, on dut procéder à une nouvelle répartition des stances : les deux premières restèrent à leur ancienne place, c'est-à-dire avant le récit qu'elles annoncent; les deux dernières furent reportées après les développements correspondants.

Si le récit du dernier voyage du Buddha, tel qu'il existe

actuellement dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, a subi d'importantes modifications, les questions suivantes s'imposent à notre examen : Quelles parties du texte ancien ont été supprimées ou raccourcies? Lesquelles ont été développées? Quelles ont été les causes de ces remaniements?

Quand on lit, indépendamment du contexte, les quatre *uddāna* cités plus haut, on est aussitôt frappé de la place importante qu'y tient *Varṣakāra*. Le nom de ce personnage paraît dans trois stances sur quatre, bien que le ministre d'Ajātaçatru ne pût exercer son autorité dans les pays situés au nord du Gange. Or la route du Gange à Kuçinagara était environ deux fois plus longue que celle qui conduisait de Rājagṛha au grand fleuve. Le fait que, dans le récit ancien, le premier tiers de l'itinéraire était l'objet de plus longs développements que tout le reste, prouve évidemment que les préférences des conteurs allaient au pays de Magadha. L'insistance avec laquelle ils parlaient de *Varṣakāra* signifie apparemment que ce personnage était connu comme un des protecteurs du Bouddhisme naissant. Il semble qu'à l'époque où nos *uddāna* furent composés, la religion nouvelle ne s'était pas encore largement répandue au nord du Gange, tandis qu'elle s'était solidement implantée en Magadha, grâce à la protection de quelques dignitaires, parmi lesquels Varṣakāra devait être le plus puissant.

Cette interprétation se concilie parfaitement avec ce qu'on sait des débuts du Jaïnisme. Les livres sacrés des Jaïnas font naître aux environs de Vaiçālī le fondateur de leur secte, *Nātaputta*; et tout porte à croire que la religion rivale du Bouddhisme commença par se développer dans les pays au nord du Gange[1]. Le *Mahāvagga* montre *Nātaputta* et les *Nigaṇṭha* de Vesāli s'opposant de tout leur effort à la propa-

[1] Voir Jacobi, *Sacred Books of the East*, XXII, Introduction.

gaṇde de Çākyamuni[1]. Par un piquant contraste, après avoir été l'hôte et le confident du ministre *Varṣakāra*, le Buddha ayant traversé le fleuve est reçu par la courtisane *Ambapālī*.

Dans les *uddāna* cités plus haut, il n'est question de *Vaiçālī* qu'à la stance 4 :

> Le Buddha sortant de *Vaiçālī* à l'Est
> Se retourna pour regarder la ville.

A *Rājagṛha*, Bhagavat avait longuement exposé la Loi; il avait énuméré les *dharma* par sept et par six. A Vaiçālī, nos *gāthā* ne mentionnent aucune prédication : le Buddha se borne à regarder la ville. Cette différence de traitement se justifie par l'attitude des habitants des deux villes à l'égard de la Bonne Loi. Comment aurait-on pu admettre que le Buddha eût prodigué ses enseignements dans une ville qui apparaissait aux yeux de tous comme le foyer de l'hérésie? C'eût été mettre en doute l'efficacité de sa propagande.

Il vint pourtant un jour où les sectateurs de Çākyamuni furent très nombreux au nord du Gange, et où Vaiçālī s'enorgueillit d'être une des premières cités dans l'Église. L'importance religieuse de Rājagṛha en fut certainement amoindrie et les moines Vṛjiens s'efforcèrent alors d'élever leur métropole au-dessus de la ville d'Ajātaçatru. Bien que tout ce passé soit enveloppé de brume, deux grands faits apparaissent avec netteté. Une tradition très répandue rapporte que le premier concile bouddhique se tint à Rājagṛha; le second aurait eu lieu cent ans plus tard à Vaiçālī. Cette donnée est d'accord avec les constatations qui précèdent et les analyses qui vont suivre. Elle tend à faire distinguer deux époques dans le développement du Bouddhisme à ses débuts : la première caractérisée par la suprématie spirituelle de Rājagṛha, la seconde

(1) *Mahāvagga*, VI, 31.

marquée par l'élévation de Vaiçālī au rang de métropole religieuse.

Cette manière de voir est confirmée par la comparaison des divers *Nirvāṇa-Sūtra* et des quatre *uddāna* cités plus haut. Quand, sous l'influence des Vṛjiens nouveaux convertis, on revisa l'itinéraire du dernier voyage du Buddha, on dut trouver que les épisodes relatifs à *Varṣakāra* y tenaient une trop large place. On supprima donc l'*avadāna* auquel il est fait allusion au dernier *pāda* de la stance 2 et que nous ne retrouvons plus dans le contexte en prose. Cette coupure présentait un double avantage : elle réduisait les développements excessifs consacrés jusqu'alors au Magadha et elle permettait de leur substituer d'autres traditions jugées plus intéressantes. On ne désirait pas seulement, en effet, diminuer la part du Magadha : on voulait surtout augmenter celle de Vaiçālī.

Dans le canevas versifié constitué par nos *uddāna*, sur un total de 14 *pāda*. deux seulement sont réservés à Vaiçāli. Par contre, le récit du séjour en cette ville est très développé dans le contexte en prose. L'arrivée du Buddha auprès de Vaiçāli est relatée p. 74^a, col. 3, et c'est seulement p. 76^b, col. 8, qu'il s'en éloigne définitivement : 105 colonnes de texte chinois sont consacrées à son séjour sur le territoire de cette cité. Or l'itinéraire complet commence p. 71^a, col. 10, et finit p. 78^a, col. 15, comprenant environ 285 colonnes de texte. Le rapport 105 : 285 est de beaucoup supérieur au rapport 2 : 14. Nous ne prétendons pas, au moyen de ces chiffres, mesurer avec précision l'importance de Vaiçāli dans des rédactions successives du même récit. Il nous suffit de montrer que, dans les *uddāna*, le passage du Buddha en cette ville n'est marqué par aucun fait capital, tandis que dans l'itinéraire du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivadin le séjour du Maître à *Vaiçālī* absorbe plus d'un tiers du récit en prose.

Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, le voyage du Buddha rem-

plit les quatre premiers chapitres, soit 154 paragraphes. Son séjour à Vaiçālī et aux abords de cette ville est raconté dans la plus grande partie du chapitre II et dans tout le chapitre III, c'est-à-dire dans 67 paragraphes sur un total de 154. Le rapport qui était d'abord de 2 : 14, puis de 105 : 285, est cette fois de 67 : 154. En d'autres termes, le récit consacré à Vaiçālī qui, par rapport à l'itinéraire complet, était égal à un septième dans les *uddāna*, puis sensiblement supérieur à un tiers dans le contexte en prose, atteint presque la moitié dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*.

Dans le *Ta-pan-nie-p'an-king*, la transformation est encore plus radicale. Tandis que la plupart des grands *Nirvāṇa-Sūtra* prennent Rājagṛha pour point de départ du dernier voyage du Buddha, dans le *Ta-pan-nie-p'an-king* l'itinéraire commence à Vaiçālī ; la première partie de ce sūtra coïncide à peu près exactement avec le chapitre III du *Mahāparinibbāna* pali. Dans cette rédaction tardive, Vaiçālī a complètement évincé sa rivale Rājagṛha.

Si on observe dans un épisode isolé le lent travail de transformation qui aboutit à la glorification de Vaiçālī, on trouve de nouveaux arguments en faveur de la thèse que nous venons d'esquisser.

Au début du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin, le Buddha, consulté par *Varṣakāra*, expose les sept conditions qui assurent aux Vṛjiens la prospérité. Le 142e sutra du *Madhyama-Āgama* traduit en chinois, intitulé *Varṣakāra* 雨勢[1].

[1] Le *Tchong-a-han-king* 中阿含經 (Nanjio, n° 542) a été traduit en 397-398 par *Gautama Saṃghadeva*. Le 142e sutra de cette collection est intitulé «Pluie-influence» 雨勢. Nanjio restitue hypothétiquement un original Varṣabala (?). L'identité de ce sutra et du début du *Mahāparinibbāna-Sutta* prouve qu'il s'agit certainement ici de *Varṣakāra*. Saṃghadeva a rendu *kāra* au moyen du mot *che* 勢 «puissance, influence».

reproduit la prédication des *dharma* par sept et par six telle qu'elle est énoncée dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin. Ni dans un texte ni dans l'autre, il n'est dit que ce discours ait jamais été prononcé ailleurs qu'à Rājagṛha.

Mais quand Vaiçalı fut convertie, les moines de la région laissèrent habilement entendre que leur ville avait été l'un des séjours préférés du Maître, et qu'à mainte reprise il y avait donné son enseignement. Dès lors, il pouvait paraître étrange qu'une prédication, touchant les Vṛjiens de très près, n'eût été prononcée que chez leurs rivaux du Magadha. Par un adroit subterfuge, on retoucha donc l'ancien texte et on fit dire au Buddha que les sept conditions énoncées à Rājagṛha, il les avait déjà auparavant énumérées à Vaiçālī. «Alors Bhagavat s'adressa au Brahmane *Vassakāra* et dit : «Un jour que «je me tenais, ô Brahmane, à *Vesāli*, au *Sārandada cetiya*, «j'enseignai aux Vṛjiens ces conditions de prospérité.» (*Mahāparinibbāna-Sutta*, I, 5.)

De là, jusqu'à forger de toutes pièces le texte du discours auquel on faisait allusion, il n'y avait qu'un pas. Il suffisait de reproduire la prédication de Rājagṛha en transportant la scène à Vaiçālī. Dans l'*Aṅguttara-Nikāya* pali, cette innovation est réalisée. Les sutta XX à XXV du *Sattaka-Nipāta* correspondent exactement aux dix premiers paragraphes du *Mahāparinibbāna-Sutta* : le Buddha dans la ville de *Rājagaaha* énumère les *dhamma* par sept et par six. Mais ces textes sont précédés d'un sutta nouveau, le XIXe, où sont brièvement énumérées les sept conditions de prospérité des Vṛjiens et où la scène se passe à Vesāli, au *Sārandada cetiya*. Le même sermon est donc successivement prononcé à Vesāli, puis à Rājagaha.

Dans le *Ta-pan-nie p'an-king*, l'équilibre est décidément rompu en faveur de *Vaiçālī*. Ce sūtra omet complètement le dialogue du Buddha avec *Varṣakāra* et c'est seulement dans la capitale des Vṛjiens que sont énumérées les sept conditions de

leur prospérité. On voit par quels détours des scènes qui, dans la tradition la plus ancienne, étaient localisées au Magadha ont été finalement reportées à Vaiçāli afin d'accroître le prestige et la sainteté de cette ville.

La même tendance peut encore être décelée d'une autre manière : en considérant à part l'élément numérique qui sert, pour ainsi dire, d'armature aux discours prononcés par le Buddha en cours de route. La plupart de ces prédications peuvent se ramener à un type unique. Prenons par exemple l'exposé des cinq dommages résultant de la mauvaise conduite. Le Buddha dit : « Quintuple est le dommage. . . En premier lieu. . . En second lieu. . . », etc., jusqu'à la fin de l'énumération des cinq dommages. Un tel discours se compose essentiellement d'une courte introduction destinée à mettre en relief l'élément numérique de la prédication : « Quintuple est le dommage. . . », et d'une énumération en autant de parties qu'il est spécifié dans l'introduction.

D'autres discours s'écartent plus ou moins de ce type. Il y manque un des éléments que nous venons d'indiquer. La courte introduction y fait généralement défaut. Retranchons ces derniers sermons et ne retenons que ceux de la première catégorie. Nous pouvons dresser la liste suivante : A Rājagṛha, exposé des *dharma* par sept et par six (Vinaya des Mulasarvāstivādin, p. 71[a]; *Mahāparinibbāna-Sutta*, I, 4). A Paṭaliputra, exposé des cinq dommages et des cinq avantages (Vinaya des Mulasarvāstivādin, p. 72[b]; *Mahāparinibbāna*, I, 23; *Mahāvagga*, VI, 28). A Koṭigrāma, les quatre vérités saintes (*Mahāparinibbāna*, II, 2; *Mahāvagga*, VI, 29). A Vaiçāli, prédications en huit points (Vinaya des Mulasarvāstivādin, p. 76[a]; *Mahāparinibbāna*, III, 13). A Bhoganagara[1], les trois causes des

[1] A *Bhaṇḍagāma*, aussitôt après la sortie de Vesāli, le *Mahāparinibbāna*

tremblements de terre (Vinaya des Mulasarvāstivādin, p. 76[b]). A *Pāpa*, les deux circonstances où le corps du Tathāgata est particulièrement brillant (Vinaya des Mulasarvāstivādin, p. 78[b]; *Mahāparinibbāna*, IV, 37). Auprès de la rivière *Kakutsthā*[1] ou *Hiranyavatī*, les deux offrandes de nourriture les plus méritoires (Vinaya des Mulasarvāstivādin, p. 79[a]; *Mahāparinibbāna*, IV, 42). Considérons la suite de ces nombres :

7 — 6 — 5 — 4 — [8] — 3 — 2

Si on élimine le chiffre 8, il apparaît que tous les nombres de la série sont rangés dans l'ordre décroissant. Cette disposition n'est pas fortuite. Elle est conforme aux habitudes séculaires des compilateurs indiens. Les divers *Ekottara* qu'on trouve dans le canon bouddhique sont tous composés en tenant compte de l'élément numérique des sutra. Dès lors, les prédications en huit points apparaissent ici comme une interpolation qui détruit l'harmonie du plan primitif. Et si on observe qu'elles furent prononcées à Vaiçāli, tout s'explique : c'est pour faire à cette ville une large part, que l'ordre ancien a été dérangé.

D'après la première rédaction dont les *uddāna* sont le canevas versifié, il ne semble pas qu'aucune prédication mé-

Sutta place un discours en quatre points dont l'équivalent se retrouve dans le Vinaya des Mulasarvāstivādin, sans donnée numérique exprimée. Nous verrons plus loin qu'il y a des raisons de penser que la forme la plus ancienne de ce discours est celle du Vinaya, sans donnée numérique. C'est pourquoi, dans cette liste, nous n'avons pas tenu compte du sermon de *Bhaṇḍagāma*. De même, le *Mahaparinibbāna-Sutta* situe à *Bhoganagara* un sermon sur les «quatre autorités» qui se retrouve dans le Vinaya des Mulasarvāstivādin sans donnée numérique exprimée. Nous avons également négligé ce dernier sermon dont l'ancienneté est douteuse.

[1] Yi-tsing ne parle pas de la rivière *Kakutsthā*. Après *Pāpa*, le Bhagavat atteint immédiatement la rivière de l'Or 金河, c'est-à-dire la riviere *Hiranyavati*.

morable ait été prononcée à Vaiçalī à l'occasion du dernier passage du Maître. Cette circonstance ne devait pas tarder à blesser l'orgueil d'une ville qui aspirait à surpasser Rājagṛha. Sous l'influence des Vṛjiens, on intercala donc dans la série primitive des prédications en huit points localisées à Vaiçālı : le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivādin n'en contient qu'une seule; mais le *Mahāparinibbāna-Sutta* en renferme quatre. Comme si cela ne suffisait pas encore, on ajouta que Bhagavat avait prononcé au *Mahāvana* un grand discours qui, à lui seul, est un abrégé de la Loi et se décompose en trois séries de quatre termes, deux séries de cinq, une de sept et une de huit, rangées dans l'ordre croissant.

Ainsi, soit qu'on mesure l'étendue respective des diverses parties du récit, soit qu'on suive les variations d'un épisode isolé, soit qu'on observe l'enchaînement des discours du Maître, on constate, dans les rédactions successives, un effort croissant pour favoriser Vaiçālī et lui assurer de nouveaux titres à la vénération des fidèles.

*
* *

La comparaison des *uddāna* cités plus haut et des divers *Parinirvāṇa-Sūtra* nous a permis de remonter à une époque où la partie la plus importante de l'itinéraire du Buddha était la traversée du royaume de Magadha. A ce stade, il n'était guère question de Vaiçālī que pour mentionner le dernier regard jeté sur elle par le Maître. Le moment est venu de montrer d'une façon précise par quelles transformations la partie la plus brève du récit s'est développée au point de devenir la plus longue, la plus riche en épisodes et en discours. Notre tâche est ici singulièrement délicate, parce que la rédaction primitive ne nous est pas parvenue dans son intégrité. Comment allons-nous suppléer à cette insuffisance?

Les *Agama* ont été compilés avec des textes sacrés de dates et de provenances diverses. On peut y découvrir des fragments correspondant aux phases les plus anciennes de l'histoire religieuse. C'est ainsi que le *Saṃyukta* traduit en chinois nous a fourni un sutra qui paraît être l'embryon des récits développés de la fin de Buddha. De même, on peut espérer trouver dans les *Āgama* des morceaux, témoins des remaniements successifs subis par notre itinéraire. Ces fragments, confrontés avec les passages parallèles des *Parinirvāṇa-Sūtra*, seront rangés avec eux dans l'ordre chronologique présumé et nous permettront de suivre le développement de la tradition.

Le 36ᵉ sūtra du *Madhyama-Āgama* traduit en chinois est intitulé : Tremblements de terre 地 動. D'autre part, le *Mahāparinibbāna-Sutta* et l'*Aṅguttara-Nikāya* palis contiennent également des prédications du Buddha relatives aux tremblements de terre. Il y a là matière à comparaison. Le texte du *Madhyama* est sensiblement différent des deux autres, tandis que les deux rédactions palies sont identiques. Nous avons traduit ci-après le 36ᵉ sūtra du *Madhyama* chinois et nous donnons ensuite le passage correspondant du *Mahāparinibbāna-Sutta*.

TCHONG-A-HAN-KING 中 阿 含 經.
(Trip., éd. Tōkyo, XII, 5, p. 50ᵃ.)

Adbhuta-dharma-varga 未 曾 有 法 品,
Bhūmicāla-sūtra 地 動 經.

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha voyageait au pays de *Kin-kang* 金 剛 : la ville s'appelle *Ti* 地. En ce temps-là, il y eut là-bas un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre, des quatre côtés un grand vent s'élève. Dans les quatre régions, des comètes paraissent. Les murs des habitations sont tous renversés et détruits. Alors le vénérable Ānanda vit ce grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre . . . . . Le vénérable Ānanda l'ayant vu fut effrayé et sur tout son corps le poil se dressa. Il s'approcha du Buddha, inclina la tête et adora ses pieds. Il s'écarta, se tint

de côté et dit : «Ô Bhagavat! voici qu'il y a un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... » Là-dessus, le Bhagavat dit au vénérable Ānanda : «C'est ainsi, Ānanda, voici qu'il y a un grand tremblement de terre. C'est ainsi, Ānanda. Quand il y a un grand tremblement de terre... » Le vénérable Ānanda dit : «Ô Bhagavat! combien y a-t-il de causes qui produisent un grand tremblement de terre? Quand il y a un grand tremblement de terre... » Le Bhagavat répondit : «Ô Ānanda! il y a trois causes qui produisent un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... Quelles sont ces trois (causes)? Ô Ānanda, cette terre repose sur l'eau. L'eau repose sur le vent. Le vent prend appui dans l'espace. Ô Ānanda, parfois dans l'espace un grand vent s'élève. Quand le vent s'élève, l'eau est agitée. Quand l'eau est agitée, la terre tremble. Ceci est la première cause qui produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre.... De plus, Ānanda, quand un Bhikṣu possède de grands moyens magiques 如意足 (*ṛddhipāda*), une grande vertu prestigieuse, l'aide de grands mérites, une grande force surnaturelle prestigieuse, et que son esprit dispose souverainement des moyens magiques (*ṛddhipāda*), si ce Bhikṣu, à l'égard de la terre se la représente comme petite et à l'égard de l'eau se la représente comme illimitée, pour cette raison, cette terre, suivant son désir, à son gré, s'agitera s'il veut qu'elle s'agite, tremblera s'il veut qu'elle tremble. Il en est de même d'un deva gardien de Bhikṣu. Quand il possède de grands moyens magiques, une grande vertu prestigieuse, l'aide de grands mérites, une grande force surnaturelle prestigieuse et que son esprit dispose souverainement des moyens magiques, si ce (deva), à l'égard de la terre se la représente comme petite et à l'égard de l'eau se la représente comme illimitée, pour cette raison, cette terre, suivant son désir, à son gré, s'agitera s'il veut qu'elle s'agite, tremblera s'il veut qu'elle tremble. Ceci est la seconde cause qui produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... De plus, Ānanda, quand un Tathāgata doit prochainement, après une durée de trois mois, entrer dans le Parinirvāṇa, il se produit pour cette raison un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... Ceci est la troisième cause qui produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... »

Alors le vénérable Ānanda, ayant entendu ces paroles, pleura de chagrin et ses larmes tombèrent comme une douce pluie. Les mains jointes, tourné vers le Buddha, il lui dit : «Ô Bhagavat! ceci est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent

(réaliser) les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés, et dont les mérites sont parfaits. Et pourquoi? C'est parce que le Tathāgata doit prochainement, après une durée de trois mois, entrer dans le Parinirvāṇa, qu'il produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre...»

Le Bhagavat dit au vénérable Ānanda: «C'est ainsi, Ānanda, c'est ainsi, Ānanda! ceci est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent (réaliser) les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés et dont les mérites sont parfaits. Et pourquoi? C'est parce que le Tathāgata doit prochainement, après une durée de trois mois, entrer dans le Parinirvāṇa, qu'il produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... De plus, ô Ānanda, je me suis rendu dans d'innombrables centaines de milliers d'assemblées de Kṣatriya; je m'asseyais et m'entretenais avec eux de manière à m'adapter à leurs esprits. Après que je me fus assis en méditation parmi eux, ma forme était semblable à la leur, ma voix était semblable à la leur, mon maintien et mes manières étaient semblables aux leurs. S'ils me demandaient une explication, je répondais en leur donnant cette explication; puis j'exposais pour eux la Loi. Je développais en eux la soif d'apprendre et je les menais à la satisfaction parfaite. Lorsque, par d'innombrables moyens, j'avais exposé pour eux la Loi, développé en eux la soif d'apprendre et que je les avais menés à la satisfaction parfaite, je disparaissais alors en ce lieu. Lorsque j'avais disparu, ils ne savaient pas qui j'étais, si j'étais un homme ou si je n'étais pas un homme. Ô Ānanda, ceci est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent réaliser les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés et dont les mérites sont parfaits.

De même pour les assemblées de Brahmanes, les assemblées de maîtres de maison, les assemblées de Çramaṇa.

Ô Ānanda, je me suis rendu dans d'innombrables centaines de milliers d'assemblées de *Cāturdevarājika* 四王天; je m'asseyais et m'entretenais avec eux de manière à m'adapter à leurs esprits. Après que je me fus assis en méditation parmi eux, ma forme était semblable à la leur, ma voix était semblable à la leur, mon maintien et mes manières étaient semblables aux leurs. S'ils me demandaient une explication, je répondais en leur donnant cette explication; puis j'exposais pour eux la Loi. Je développais en eux la soif d'apprendre et je les menais à la satisfaction parfaite. Lorsque, par d'innombrables moyens, j'avais exposé pour eux la Loi, développé en eux la soif d'apprendre et que je les avais menés à la satisfaction parfaite, je disparaissais alors en

ce lieu. Lorsque j'avais disparu, ils ne savaient pas qui j'étais, si j'étais un deva (comme eux) ou un deva différent. Ô Ānanda, ceci est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent (réaliser) les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés et dont les mérites sont parfaits. De même chez les dieux *Trayastriṃça*, les dieux *Yama* 燄摩, les dieux *Tuṣita* 兜率, les dieux *Nirmāṇarati* 化樂, les dieux *Paranirmāṇarati* 他化樂, les dieux *Brāhmakayika* 梵身, les dieux *Brahmapurohita* 梵富樓, les dieux *Parittabha* 少光, les dieux *Apramaṇābha* 無量光, les dieux *Abhāsvara* 晃昱, les dieux *Parittaçubha* 少淨, les dieux *Apramāṇāçubha* 無量淨, les dieux *Anabhraka* 無罣礙, les dieux *Puṇyaprasava* 受福, les dieux *Vṛhatphala* 果實, les dieux *Avṛha* 無煩, les dieux *Atapas* 無熱, les dieux *Sudṛça* 善見, les dieux *Sudarçana* 善現. Ô Ānanda, je me suis rendu dans d'innombrables centaines de milliers d'assemblées de dieux *Akaniṣṭha* 色究竟; je m'asseyais et m'entretenais avec eux de manière à m'adapter à leurs esprits. Après que je me fus assis en méditation parmi eux, ma forme était semblable à la leur, ma voix était semblable à la leur; mon maintien et mes manières étaient semblables aux leurs. S'ils me demandaient une explication, je répondais en leur donnant cette explication; puis j'exposais pour eux la Loi. Je développais en eux la soif d'apprendre et je les menais à la satisfaction parfaite. Lorsque, par d'innombrables moyens, j'avais exposé pour eux la Loi, développé en eux la soif d'apprendre et que je les avais menés à la satisfaction parfaite, je disparaissais alors en ce lieu. Lorsque j'avais disparu, ils ne savaient pas qui j'étais, si j'étais un deva (comme eux) ou un deva différent. Ô Ānanda, cette chose est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent (réaliser) les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés, dont les mérites sont parfaits. »

Le Buddha prononça ces paroles. Le vénérable Ānanda et tous les Bhikṣu, ayant entendu les paroles du Buddha, se réjouirent et pratiquèrent respectueusement.

Mahāparinibbāna-Sutta.

(Dīgha-Nikāya, t. II, p. 106-110.)

Cf. *Aṅguttara-Nikāya*, *Bhūmicāla-Vagga*.
(T. IV, p. 311-313 et p. 307-308.)

Alors Bhagavat, étant au Cāpāla cetiya, délibérément et consciemment, rejeta son reste de vie (*āyu-saṃkhāraṃ*). Et quand il l'eut ainsi

rejeté, il se produisit un violent tremblement de terre, effrayant et terrible, et les tambours des dieux résonnèrent. Alors Bhagavat, ayant vu cela, proféra cet hymne d'exultation :

> Existence commune et transcendante,
> Tout ce qui lui restait à vivre, le sage l'a abandonné.
> Plein d'une joie intime et recueillie,
> Il a brisé son existence comme une cuirasse [1].

Alors le vénérable Ānanda fit cette réflexion : « Il est étrange et merveilleux en vérité que ce violent tremblement de terre, effrayant et terrible, se produise, et que les tambours des dieux résonnent. Quelle peut être la cause, quelle peut être l'occasion de ce tremblement de terre ? »

Alors le vénérable Ānanda s'approcha du lieu où était le Bhagavat, lui rendit hommage, s'assit respectueusement de côté et dit : « Il est étrange et merveilleux en vérité que ce violent tremblement de terre, effrayant et terrible, se produise, et que les tambours des dieux résonnent. Quelle peut être la cause, quelle peut être l'occasion de ce tremblement de terre ?

— Ānanda, il y a huit causes, il y a huit occasions qui produisent un grand tremblement de terre. Quelles sont les huit ? La grande terre, Ānanda, prend appui sur l'eau, l'eau sur le vent et le vent est dans l'espace. Et au moment, Ānanda, où soufflent des vents violents, les eaux sont secouées par le souffle des vents violents et la terre est secouée par l'eau mouvante. Telle est la première cause, telle est la première occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Samaṇa ou un Brahmane est doué d'une grande force (surnaturelle) et contrôle entièrement les mouvements de son cœur ; quand une devatā est douée d'une grande force (surnaturelle) et d'un grand pouvoir, lorsqu'ils sont parvenus à se représenter la terre comme limitée et l'eau comme illimitée, alors

[1] Cette stance se retrouve dans le passage correspondant du *Parinirvana-Sūtra* des Mulasarvāstivadin, mais au 4e *pada* la comparaison est différente : « . . . comme l'oiseau brise sa coquille ». L'original sanscrit est conservé dans l'*Udānav.*, XXVI, 28 : « . . . koçam ivāṇḍasambhavaḥ ». (Cf. *Divyāvadāna*, p. 20.) L'*Udāna* pali, VI, 2, est d'accord avec le *Dīgha* et l'*Aṅguttara* ; cf. Sylvain Lévi, *L'Apramāda-varga. Étude sur les recensions des Dharmapadas*, J. A., 1912, II, p. 216.

ceux-là font que la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la seconde cause, telle est la seconde occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Bodhisatta, déchu de la classe des Tuṣita, consciemment et délibérément, descend dans le sein de sa mère, alors cette terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la troisième cause, telle est la troisième occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Bodhisatta, consciemment et délibérément, quitte le sein de sa mère, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la quatrième cause, telle est la quatrième occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Tathāgata parvient à la suprême et parfaite illumination, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la cinquième cause, telle est la cinquième occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Tathāgata fait tourner la roue de la Loi suprême, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la sixième cause, telle est la sixième occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Tathāgata, consciemment et délibérément, rejette le reste de sa vie, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la septième cause, telle est la septième occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Tathāgata s'éteint dans l'élément du Nirvāṇa sans résidu, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la huitième cause, telle est la huitième occasion d'un violent tremblement de terre.

Maintenant, de huit sortes, Ānanda, sont les assemblées. Quelles sont les huit? Assemblées de *Khattiya*, de Brahmanes, de maîtres de maison, de *Samaṇa*, de *Cātummahārājika*, de *Tāvatiṃsa*, de *Māra*, de *Brahma*.

Maintenant, je me rappelle, Ānanda, comment j'avais coutume d'entrer dans une assemblée de nombreuses centaines de nobles : avant de m'asseoir là, de leur parler, d'entrer en conversation avec eux, je prenais une couleur semblable à la leur et une voix semblable à la leur. Puis, par l'exposé de la Loi, je les instruisais, les exhortais, les stimulais et les comblais de joie. Mais quand je leur parlais, ils ne me connaissaient pas et ils disaient : «Quel est donc celui qui parle ainsi, un dieu ou un homme?» Puis, par l'exposé de la Loi, les ayant instruits, exhortés, stimulés et comblés de joie, je disparaissais. Mais,

même quand je disparaissais, ils ne me connaissaient pas et ils disaient : «Quel est donc celui qui disparaît ainsi, un dieu ou un homme?»

[Et dans les mêmes termes, le Buddha dit comment il avait coutume d'entrer dans chacune des huit sortes d'assemblées et comment il était méconnu des assistants quand il parlait et quand il disparaissait.] ... Telles sont, Ānanda, les huit assemblées.»

Une première différence retient l'attention tout d'abord. Dans le texte pali, la scène se passe à Vesāli, tandis que dans le *Madhyama* chinois, la prédication a lieu au pays «Diamant» 金剛, à la ville «Terre» 地. Dans les ouvrages bouddhiques, l'expression chinoise *Kin-kang* 金剛 est généralement la traduction du sanscrit *Vajra* = pali *Vajja*. Par exception, *Kin-kang* désigne ici le pays de Vṛji = pali Vajji. En effet, dans un autre sūtra du *Madhyama* chinois intitulé : «Le Serviteur» 侍者, on trouve la stance célèbre prononcée devant *Ānanda* par le disciple *Vṛjiputra* ou *Vajjiputta*, et le nom de ce personnage est traduit en chinois : *Kin-kang-tzeu* 金剛子. *Kin-kang* doit donc être considéré, dans la traduction du *Madhyama*, comme l'équivalent de *Vṛji*=*Vajji*.

Quant au mot chinois *Ti* 地 qui signifie «terre», il répond à un original *Bhūmi*. L'existence d'une ville de ce nom est attestée par un passage du *Dīrgha-Āgama* traduit en chinois. Cette collection renferme un *Parinirvāṇa-Sūtra* où est mentionnée la ville de *Fu-mi* 負彌. Or *Fu-mi* est une transcription régulière du sanscrit *Bhūmi*.

Dans le *Dīrgha-Āgama* chinois, Bhagavat avant d'arriver à Pāpa traverse la ville de *Bhūmi* et il y énumère les «quatre autorités». Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, *Bhoganagara* est la dernière étape du Buddha avant *Pāvā*, et il y énumère également les «quatre autorités». Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivadin, la dernière ville avant *Pāvā* se nomme «Usage de ce qui est reçu» 受用; le Buddha y prononce deux discours : l'un sur les trois causes des tremblements de terre,

comme à *Bhūmi* d'après le *Madhyama* chinois; l'autre sur les «Autorités» comme à *Bhūmi* d'après le *Dīrgha* chinois et comme à *Bhoganagara* d'après le *Dīgha* pali. L'expression chinoise 受用 «Usage de ce qui est reçu» est évidemment la traduction du sanscrit *Bhoga*. Il apparaît donc avec certitude que *Bhūmi* du *Madhyama* et du *Dīrgha* chinois et *Bhoganagara* du *Mahāparinibbāna-Sutta* et du Vinaya des Mūlasarvastivādin ne sont qu'une seule et même ville.

Ainsi dans le 36e sutra du *Madhyama* chinois la scène se passe à *Bhūmi* = *Bhoganagara*, tandis que dans le passage correspondant du *Mahāparinibbāna-Sutta* la prédication a lieu à *Vesāli*. Il existe d'autres différences importantes entre ces deux textes. Le premier, que nous appellerons désormais sūtra A, n'énonce que trois causes des tremblements de terre. Le second, que nous appellerons sūtra B, en énumère huit, parmi lesquelles on retrouve les trois causes du sūtra A. La théorie la plus développée comprend donc en définitive : un élément commun aux deux sūtra : causes 1, 2 et 3 du sūtra A = causes 1, 2 et 8 du sūtra B, et un élément n'appartenant qu'à un seul sūtra : causes 3, 4, 5, 6 et 7 du sūtra B. Il nous faut maintenant chercher comment s'est formée cette théorie.

Les sutra A et B commencent par énoncer un mythe cosmologique, apparemment très archaïque, et qui n'a, semble-t-il, aucun rapport avec les croyances purement bouddhiques[1].

[1] La cosmogonie du *Mahā-Bhārata* repose à peu près sur les mêmes notions :

.....ākāçād abhavad vāri salilād agnimarutau
agnimarutasaṃyogat tataḥ samabhavan mahī...

«De l'espace naquit l'eau et de l'eau le feu et le vent. De l'union du feu et du vent sortit la terre.» (*Mahā-Bhār.*, *Çanti Parva*, Adhyāya 182.)

Les plus anciens sutra sur les tremblements de terre superposaient trois étages: espace et vent - eau - terre. Le *Maha-Bhar.* ajoute l'élément feu et distingue quatre couches. Comme on le verra plus loin, les mêmes innovations paraissent

La seconde cause, commune aux sutra A et B, se rapporte aux exercices de concentration spirituelle que pratiquaient, du temps de Çakyamuni, les ascètes d'un grand nombre de sectes. Ces deux thèses n'ont donc probablement pas été inventées par les premiers bouddhistes. Elles ont plutôt été empruntées au vieux fonds des idées indiennes. A cette donnée, le Buddha, ou plus exactement l'auteur du sūtra A, n'a fait qu'ajouter un troisième point directement inspiré par les circonstances du récit. La terre vient de trembler parce que le Nirvāṇa de Bhagavat est proche. Le Buddha, questionné par Ananda sur les causes de ce prodige, énumère d'abord les idées qui avaient cours en son temps, puis il ajoute que la terre tremble lorsqu'un Tathāgata est près d'entrer dans le Nirvāṇa.

Le sūtra du *Madhyama* ne mentionne aucune autre cause; mais bientôt les spéculations des théologiens devaient les entraîner beaucoup plus loin. De bonne heure, les principaux événements de la vie du Buddha furent isolés des autres faits moins mémorables et groupés en une courte énumération. On distingua d'abord quatre moments : la naissance, l'illumination, la première prédication et l'extinction. Ces événements, étant mis sur le même plan, devaient tous être accompagnés des mêmes prodiges; le tremblement de terre, présage du Nirvāṇa, devait également annoncer la naissance, l'illumination et la première prédication. On fut ainsi conduit à allonger la liste des causes des tremblements de terre. En ajoutant aux deux premières thèses les quatre grands événements de la vie d'un Tathāgata, on obtint les six causes : 1, 2, 4, 5, 6 et 8 du sūtra B.

Ce texte, avec ses huit causes, marque un stage encore plus avancé de la réflexion théologique. Des quatre événements

dans l'*Ekottara-Āgama* traduit en chinois. Seulement, dans le poème épique, le couple feu et vent est situé entre la terre et l'eau, tandis que dans l'*Ekottara* le feu est au-dessus du vent et au-dessous de l'eau.

mémorables que nous venons d'énumérer, deux surtout sont nettement caractéristiques de la vie d'un Tathagata : ce sont l'illumination et la mise en mouvement de la roue de la Loi (*dharmacakrapravartana*). Les deux autres : naissance et extinction, sont, du moins en apparence, communs aux Buddha et aux autres hommes. Dans leur effort pour diviniser le Tathāgata, les théoriciens durent principalement s'attacher à montrer que la naissance et la fin d'un Buddha ne sont point pareilles à celles des autres hommes. La naissance et la mort des individus ordinaires ne dépendent pas de leur propre volonté. Le Buddha, au contraire, naît et s'éteint parce qu'il l'a décidé ainsi. Pour illustrer ces nouveaux dogmes, on dut imaginer deux scènes qui s'ajoutèrent aux quatre précédentes : la «descente du ciel des Tuṣita» suit l'instant où le Buddha s'est décidé à renaître; le «rejet de la vie» marque le moment où le Buddha se décide à quitter son corps. Par analogie avec les quatre premières scènes, on dut admettre que ces deux dernières étaient aussi accompagnées de tremblements de terre et la théorie ainsi complétée compta enfin les huit causes énumérées au sūtra B.

Cette division en huit points semble d'ailleurs avoir réagi sur la prédication suivante qui ne tarda pas à s'y conformer. Le sermon sur les «assemblées», qui dans le sūtra A suit immédiatement l'énoncé des causes des tremblements de terre, n'est pas divisé en un certain nombre donné de propositions. Il y est dit que le Buddha entra dans toutes sortes d'assemblées, mais le nombre des assemblées n'est pas exprimé. Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, au contraire, le texte s'est, pour ainsi dire, stylisé; il a éliminé certains détails, de manière à présenter une forme géométrique; il s'est divisé en huit points et s'est accru d'une brève introduction destinée à mettre en relief cet élément numérique : «Il y a huit sortes d'assemblées. Quelles sont ces huit?»

On voit quelles transformations a subies le sūtra A pour devenir finalement le sūtra B. D'abord prononcé à Bhūmi = Bhoganagara, il fut ensuite reporté à Vaiçālī. Composé primitivement d'une série de trois propositions relatives aux tremblements de terre et d'une prédication sans donnée numérique sur les « assemblées », il finit par comprendre deux séries de huit points chacune. Or, en dressant la liste des discours prononcés par le Buddha au cours de son dernier voyage, nous avons déjà constaté que la série des « trois » faisait défaut dans le *Mahāparinibbāna* pali et que, par contre, Vesāli était dotée de plusieurs prédications en huit points qui cadrent mal avec le plan primitif. On peut donc se représenter l'enchaînement des faits de la façon suivante : dans la première rédaction, le passage de Bhagavat à *Bhoganagara* était marqué par un discours sur les trois causes des tremblements de terre et sur les apparitions du Buddha dans toutes sortes d'assemblées. C'est ce discours qui nous a été conservé dans le *Madhyama-Āgama*. Plus tard, la théorie des tremblements de terre se développa en même temps que la religion nouvelle florissait à *Vaiçālī*. On élargit donc dans le récit la part de cette ville aux dépens des autres. Les prédications sur les tremblements de terre et sur les « assemblées » furent supprimées à *Bhoganagara* et situées à *Vaiçālī*, après avoir été toutes deux refaites sur le même plan.

Cette interprétation repose sur la comparaison de deux états successifs de la tradition, représentés l'un par le sūtra A et l'autre par le sūtra B. Entre ces deux stades, sans doute assez éloignés l'un de l'autre, il y eut probablement des étapes intermédiaires. Les textes sacrés jouissant d'une haute autorité ne se peuvent modifier brusquement. Il n'est pas rare que des éléments anciens y persistent à côté d'innovations même contradictoires. On peut donc à priori espérer découvrir un *Pari-*

nirvāṇa-Sūtra où le discours sur les trois causes des tremblements de terre se soit maintenu à Bhoganagara après que la série des huit causes ait fait son apparition à Vaiçālī. Une telle survivance constituerait un argument solide à l'appui de notre thèse. Nous allons justement la constater dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivādin.

Un important fragment de cet ouvrage est déjà connu parce qu'il a été inséré dans le *Divyāvadāna* et que Burnouf en a donné une traduction dans l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*[1]. Il commence par un poétique éloge de Vaiçalı. Puis le Buddha dit à Ananda qu'il peut, si on l'en prie, vivre soit durant un *kalpa* entier, soit jusqu'à la fin du *kalpa*. Ānanda garde le silence. Deux fois, trois fois, le Buddha redit ces paroles sans obtenir de réponse. Ānanda s'éloigne et Māra paraît. Il prie Bhagavat d'entrer dans l'anéantissement complet et le Buddha finit par déclarer qu'il s'éteindra dans trois mois. Ensuite, il entre dans une méditation telle qu'il renonce à l'existence. Alors, la terre tremble. Ānanda s'approche de Bhagavat et lui demande quelle est la raison de ce prodige. Le Buddha répond en énumérant les huit causes d'un grand tremblement de terre, comme dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*. Ananda comprend alors que Bhagavat a renoncé à l'existence. Il supplie son maître de consentir à vivre jusqu'à la fin du *kalpa*. Mais le Buddha lui reproche la faute qu'il a commise en restant silencieux après que son maître eût déclaré pouvoir vivre pendant un *kalpa*. Puis Bhagavat prononce devant les Bhikṣu convoqués par Ānanda une grande prédication identique à celle qui termine le chapitre III du *Mahāparinibbāna-Sutta*. Il part ensuite pour Kuçigrama et, en s'éloignant, regarde Vaiçalı pour la dernière fois.

A cet endroit, le récit du *Divyāvadāna* s'écarte du Vinaya.

[1] *Divyāv.*, XVII : Burnouf, *Introduction*, p. 74 à 87.

Nous donnons ci-après la suite du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvastivādin d'après la version chinoise de Yi-tsing.

VINAYA DES MŪLASARVĀSTIVĀDIN.
(XVII, 2, p. 76ᵇ, col. 9.)

Le Buddha, étant parvenu au village «Profonde-peine» 重患 (*Kanṭagrama?*)[1], séjourna dans le bois des Cheng-che-po 升攝波 (*Çimçapa*) et dit aux Bhikṣu : «Il faut que vous sachiez. Ceci est défenses 戒 : (ceci est) fixité de la pensée 定 : (ceci est) sagesse 慧 [2]. Parce qu'on pratique bien les défenses, la fixité de la pensée dure longtemps. Parce qu'on pratique bien la fixité de la pensée, la sagesse pure peut naître. Parce qu'on a la sagesse, on peut être délivré du désir, de la colère et de l'ignorance. Les saints auditeurs dont l'esprit est ainsi délivré savent vraiment et clairement : pour eux la naissance du moi est abolie ; la conduite brahmanique est instituée ; ce qu'ils avaient à faire est accompli : ils ne subiront plus d'existences ultérieures.»

Et ainsi successivement il traversa plus de dix villages. Partout, pour

[1] Dans le *Mahāparinibbana-Sutta*, la première localité après Vesāli est le village de Bhaṇḍagāma. Dans le Vinaya des Mulasarvastivadin, le Buddha quittant Vaiçalī parvient immédiatement au village de «Grave-peine» 重患. Dans le *Dul-va* tibetain, le même village est appelé Dum-pa, c'est-à-dire : mis en morceaux. Ces deux traductions chinoise et tibetaine font penser à des originaux *Khanda* et *Kanṭa*, signifiant l'un «brisé» et l'autre «douleur cuisante». Au reste une forme avec gutturale aspirée paraît être à la base des transcriptions employées dans d'autres *Nirvāṇa-Sūtra* traduits en chinois. Le même nom est transcrit : K'ien-tch'a 乾荼 dans le *Ta-pan-nie-p'an-king* (XII, 10, p. 25ᵃ), K'ien-li 揵梨 dans le *Fo-pan-ni-yuan-king* (XII, 10, p. 14ᵃ) et K'ien-tch'e 揵持 dans le *Pan-ni-yuan-king* (XII, 10, p. 40ᵃ). Nous aurions donc une forme Khaṇḍa alternant avec une autre forme Bhaṇḍa. L'identité Khaṇḍa-Bhaṇḍa ne fait pas difficulté. M. Sylvain Levi a montré à propos de la ville d'Udabhāṇḍapura que les deux formes bhaṇḍa et khāṇḍa étaient parallèlement en usage (*Catalogue géographique des Yakṣa*, *J. A.*, 1915, I, p. 73).

[2] Ici la version chinoise est très concise : 此戒定慧 littéral. : «Ceci est défenses, fixité de la pensée, intelligence». Mais la même prédication est citée un peu plus haut, quand Bhagavat passe au village de *Kuṭi*, et la traduction chinoise est alors plus longue en même temps que plus précise : 此是尸羅。此是三摩地。此是般若 c'est-à-dire : «Ceci est *çila*; ceci est *samādhi* : ceci est *prajñā*» (XVII, 2, p. 73ᵇ, col. 8). Cf. *Mahaparinibbāna-Sutta*, II, 4.

les créatures, suivant les circonstances, Il exposa la Loi. Il parvint à la ville «Usage-de-ce-qui-est-reçu» 受用 (*Bhoganagara*) et demeura dans le bois qui est au Nord. Alors la grande terre trembla de toutes parts. Elle se soulevait et s'abaissait aux quatre points cardinaux et il en sortait de la fumée et des flammes; le soleil et la lune étaient obscurcis; des étoiles filantes tombaient; dans les régions de l'espace, les tambours des dieux résonnaient.

Alors Ānanda, à l'heure où le soleil commence à décliner, se leva du lieu où il se reposait et se rendit auprès du Buddha. Il adora ses deux pieds en les touchant du sommet de la tête et se tint debout à côté de Lui. Les mains jointes, il dit : «Ô Révérend, ô Bhagavat, pour quelle raison la grande terre tremble-t-elle ?»

Le Buddha dit à Ānanda : «Pour trois raisons, la grande terre peut trembler. Quelles sont les trois ? Cette grande terre repose sur l'eau; l'eau repose sur le vent; le vent repose sur l'espace. Quand dans l'espace l'eau est heurtée par le vent, il s'y forme des vagues. Quand l'eau est houleuse, la terre tremble. Ô Ānanda ! ceci est la première raison pour laquelle la grande terre peut trembler.

«De plus, ô Ānanda, quand un Bhikṣu ayant un grand prestige et de grands mérites, par la force de sa pénétration surnaturelle se représente cette grande terre comme une petite poussière et prend conscience de l'étendue illimitée de l'eau, il peut faire en sorte que la grande terre tremble de toutes parts. Quand une Bhikṣuṇī ou quelqu'un d'entre les deva ayant un grand prestige fait trembler la grande terre, elle est également secouée de partout. Ceci est la seconde raison pour laquelle la grande terre peut trembler. Pour le développement, comme ci-dessus.

«De plus, ô Ānanda, quand un Tathāgata doit entrer avant longtemps dans le *Parinirvāṇa*, la grande terre tremble. Pour le développement, comme ci-dessus. Ô Ānanda, ceci est la troisième raison pour laquelle la grande terre peut trembler.»

Alors Ānanda dit : «Bhagavat, dont la vertu est extraordinaire, peut réaliser ces inconcevables prodiges; le Tathāgata, l'Arhat parfaitement illuminé va donc avant longtemps entrer dans le grand Nirvāṇa. C'est pour cette raison que la terre tremble et que se manifeste ce signe extraordinaire. . .» Pour le développement, comme ci-dessus. Le Buddha dit : «C'est ainsi ! c'est ainsi ! C'est comme tu le dis. Le Tathāgata, l'Arhat parfaitement illuminé peut vraiment réaliser ainsi des *dharma* 法 extraordinaires. Ô Ānanda ! jadis je me suis fait voir dans des assemblées d'innombrables centaines de milliers de *Kṣatriya;* je m'adaptais alors à leur forme, à leur manière d'être, à leur organisation; je prenais une

forme semblable à la leur, une physionomie, une voix également semblables aux leurs; j'adoptais dans mes discours le sens de leurs paroles. Ce qui n'était pas clair, je le leur expliquais. Je leur exposais la Loi sublime: je leur procurais avantage et joie et quand leurs esprits s'étaient ouverts et avaient compris, je disparaissais. Ils ne savaient pas où j'étais et ils disaient : «En quel lieu est-il allé? Est-il un deva ou un homme? Il n'est pas de notre pays.» Ô Ānanda! je puis réaliser ainsi des *dharma* extraordinaires et sans limites.

De même que dans les assemblées de *Kṣatriya*, dans les assemblées de Çramaṇa, de Brahmanes, de chefs de famille maîtres de maison, il en fut entièrement ainsi. Dans le monde du désir et dans le monde de la forme... etc., jusqu'à : chez les deva *Akaniṣṭha* 色究竟 [1], j'allais partout m'adaptant à leur forme, à leur manière d'être, à leur organisation... Pour le développement, comme ci-dessus... etc., jusqu'à : Ô Ānanda, je puis réaliser ainsi des *dharma* extraordinaires et sans limites.»

Ainsi le *Nirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvastivadin offre sucessivement et à peu d'intervalle deux théories sur les causes des tremblements de terre. Quiconque lit l'ouvrage sans arrêt ne peut manquer de trouver étrange cette répétition. Après avoir énuméré huit causes, pourquoi traiter le même sujet une seconde fois et d'une manière incomplète? Ānanda, auquel le Buddha vient d'annoncer à Vaiçāli son entrée prochaine dans le Nirvāṇa, ne paraît plus s'en souvenir à *Bhoganagara*. Il faut que le Buddha l'avertisse à nouveau. Ces incohérences s'expliqueraient difficilement dans un récit rédigé d'un seul jet. Elles n'ont plus rien de surprenant si on admet que la scène de *Bhoganagara* faisait déjà partie d'un récit ancien dans lequel s'est ensuite intercalé l'épisode du «rejet de la vie».

Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin, la théorie des trois causes subsiste encore: elle a complètement disparu dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*. La prédication sur les «assem-

[1] Le chinois dit : «les deva de la région où il n'y a plus de formes».

blées » qui, dans le premier de ces ouvrages, est encore située à *Bhoga*, est reportée à *Vaiçālī* dans le second. Enfin, tandis que dans le Vinaya le Buddha ne prononce à Vaiçālī qu'un seul sermon en huit points, il en prononce quatre dans cette ville, d'après le sutta pali. Dès qu'on a saisi le sens général de l'évolution, tous ces faits apparaissent comme autant de preuves de l'ancienneté du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvastivadin par rapport au *Mahāparinibbāna-Sutta*.

On vient de voir que les théories sur les « causes des tremblements de terre » et les « assemblées » étaient déjà en germe dans le récit le plus ancien du dernier voyage du Buddha. Il entre dans la scène du « rejet de la vie » d'autres éléments plus récents dont il nous reste à chercher l'origine.

Dans le 36e sutra du *Madhyama* chinois (sutra A), le dialogue entre le Buddha et Ananda ne contient aucune parole de blâme. Ānanda demande pour quelle raison la terre tremble et, par la réponse qui lui est faite, il comprend que le Buddha doit entrer prochainement dans le Parinirvāṇa : il pleure et exprime son étonnement. Dans le *Divyāvadāna* et le *Mahāparinibbāna-Sutta*, le ton du dialogue est tout différent. Après la question d'Ananda, le Buddha énumère les huit causes des tremblements de terre ; Ananda le supplie de ne pas s'éteindre si tôt ; mais le Maître lui répond durement qu'il a trop tardé à faire cette prière et qu'il s'est ainsi rendu coupable d'une faute grave. Ces reproches sont un élément nouveau que rien ne faisait prévoir dans la rédaction primitive.

Nous avons déjà montré, à propos des stances de lamentation, la déchéance graduelle d'Ananda qui, considéré d'abord comme le plus grand des chanteurs du Nirvaṇa, finit par tomber au dernier rang. Tandis que, dans la tradition la plus ancienne, ce disciple apparaît surtout comme le confident et l'inséparable compagnon du maître, il n'est plus, dans les textes postérieurs, qu'un novice en cours d'instruction, encore sujet

aux passions, un pécheur en opposition avec le saint parfait : Anuruddha. Cette circonstance explique l'introduction dans la scène du «rejet de la vie» d'un élément défavorable à Ananda qui faisait complètement défaut dans le récit le plus ancien.

Imaginons, en effet, ce que pouvaient penser les fidèles des premiers siècles en récitant le sūtra A. Le Maître ayant laissé entendre qu'il entrerait bientôt dans le Parinirvāṇa, Ānanda ne sait que gémir et s'étonner. Il accueille sans protestation l'émouvante annonce de la séparation prochaine. Cette attitude devait paraître naturelle à l'époque la plus primitive. Aussi longtemps que le Buddha fut réputé semblable aux autres hommes, on crut que sa vie ne pouvait se prolonger au delà de la durée normale d'une vie humaine. Mais, plus tard, quand la nature divine du Buddha fut un dogme universellement admis, on pensa que le Maître eût pu vivre, s'il l'eût voulu, pendant des milliers d'années; et c'est pourquoi on dut imaginer la scène du «rejet de la vie». Dès lors, l'attitude d'Ananda paraissait étrange et inexplicable. Au lieu d'écouter sans protestation l'annonce du Parinirvāṇa, n'aurait-il pas dû supplier le Maître de rester longtemps encore au milieu de ses disciples? Il y avait là un cas de conscience qui ne pouvait manquer d'exercer la sagacité des premiers casuistes.

Trouvant l'occasion bonne de rabaisser Ananda, auquel manquaient certains caractères du saint idéal, les théologiens admirent qu'il avait commis une faute : il aurait dû, d'après eux, supplier le Buddha de prolonger son séjour sur la terre. Pour que ce jugement parût décisif et sans appel, on fit condamner Ānanda par le Tathāgata lui-même; et certains détails furent imaginés en vue de donner l'impression que la culpabilité d'Ananda était certaine et indiscutable. Au début de la scène du «rejet de la vie», le Buddha dit trois fois qu'«il peut, si on l'en prie, vivre soit durant un *kalpa* entier, soit jusqu'à la fin du *kalpa*». Trois fois, Ananda garde le silence. Il ne faut

donc pas s'étonner si, un peu plus tard, le Buddha fait d'amers reproches à son serviteur.

Ces paroles de blâme n'eurent probablement pas tout d'abord un caractère d'extrême sévérité. Le dévouement éprouvé d'Ananda ne devait-il pas lui épargner une réprimande trop rude? Mais, à mesure que baissait la réputation d'Ananda, on vit les conteurs exagérer à plaisir les reproches que le Buddha était censé lui avoir adressés. Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivādin, Bhagavat se borne à dire : « C'est une faute de ta part, ô Ānanda, c'est une mauvaise action qu'au moment où s'est produite jusqu'à trois fois la noble manifestation de la pensée du Tathāgata, tu n'aies pas pu en comprendre le motif et qu'il ait fallu que tu fusses éclairé par Mara le pécheur[1]. » Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, le sujet de cette simple phrase est développé de manière à remplir plus de sept paragraphes[2] : le Buddha rappelle à son serviteur que, dans un grand nombre de circonstances, il a commis une faute pareille à celle dont il vient de se rendre coupable. Ainsi, ce n'est plus une seule faute, mais toute une série de mauvaises actions qui sont reprochées à Ananda. Ici encore, la rédaction des Sthavira reflète des conceptions plus avancées que celle des Mūlasarvāstivādin.

*
* *

Localisées d'abord à Bhoganagara, puis transférées à Vaiçālī après avoir subi de notables modifications, les traditions relatives aux tremblements de terre et aux assemblées continuèrent à se transformer. Cette fois, ce n'est plus dans un *Parinirvāṇa-Sūtra* que nous allons suivre leur évolution, mais dans une série de textes empruntés à l'*Ekottara-Āgama* sanscrit.

[1] Burnouf, *Introduction*, p. 84.
[2] *Mahāparinibbāna-Sutta*, III, § 40-47.

L'original de cet Âgama est perdu; mais on en possède une traduction chinoise exécutée par *Dharmanandi*, en 384-385 : le *Tseng-i-a-han-king* 增壹阿含經 (Nanjio, n° 543). Il correspond dans l'ensemble à l'*Aṅguttara-Nikāya* pali. Une discussion sur le point de savoir à quelle date et en quel pays cet ouvrage fut composé nécessiterait une enquête approfondie que nous ne pouvons entreprendre sans sortir des limites de ce travail. Nous devons nous borner à citer un texte important qui, s'il ne fournit pas absolument la solution du problème, ne laisse pas de nous y acheminer.

La 42e section de l'*Ekottara* chinois contient un *Parinirvāṇa-Sūtra* peu développé présentant de notables différences avec les textes que nous avons étudiés jusqu'ici. L'une de ces variantes est particulièrement instructive. Quand le Buddha ordonne à Ānanda de préparer sa couche entre les deux arbres *çāla*, le disciple demande à son Maître pour quel motif il veut se coucher, tête au Nord. Le Buddha répond : « Après mon Nirvāṇa, la Loi demeurera dans l'Inde du Nord; c'est pourquoi il faut disposer ma couche, tête au Nord [1]. » On admettra sans doute que cette prédiction n'a pu être rédigée qu'à l'époque tardive où le fait qu'elle énonce était déjà réalisé. Selon toute apparence, l'*Ekottara* chinois a dû être composé dans un des pays de l'Inde du Nord, alors que le Bouddhisme y était déjà florissant. Les trois sūtra dont nous donnons ci-après la traduction fournissent d'ailleurs plusieurs arguments à l'appui de cette hypothèse.

Tseng-i-a-han-king 增壹阿含經.

(Tripiṭ., éd. Tokyo, XII, 3, p. 6a.)

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha demeurait dans le royaume de Çrāvastī, au *Jetavana*, dans le jardin d'*Anāthapiṇḍika*. En

[1] *Tseng-i-a-han-king*, Tripiṭ., éd. Tōkyo, XII, 3, p. 4a, col. 1.

ce temps-là, le Bhagavat dit aux Bhikṣu : «Les grands tremblements de la terre et du ciel ont huit causes. Quelles sont ces huit causes? Ô Bhikṣu, il vous faut savoir. Ce *Jambudvīpa*, du Nord au Sud, a 21,000 *yojana*, et de l'Est à l'Ouest, 7,000 *yojana*. Il a 68,000 *yojana* d'épaisseur; l'eau a 84,000 *yojana* d'épaisseur; le feu a 84,000 *yojana* d'épaisseur. Sous le feu, il y a le vent avec une épaisseur de 68,000 *yojana*. A la limite inférieure du vent, se trouvent des roues de diamant et les reliques (*çarīra*) des Buddha Bhagavat du passé en remplissent les intervalles. Ô Bhikṣu, il vous faut savoir. Parfois, le grand vent vient à s'ébranler; alors le feu aussi est ébranlé. Quand le feu est ébranlé, l'eau l'est également. Quand l'eau est ébranlée, la terre l'est également. Ceci est la première cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Bodhisattva descendant du ciel des *Tuṣita* s'incarne dans le sein de sa mère, alors également la terre est très ébranlée. Ceci est la seconde cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Bodhisattva s'incarnant sort du sein de sa mère, le ciel et la terre sont très ébranlés. Ceci est la troisième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Bodhisattva sort du monde, étudie la Voie, et qu'il devient parfait Arhat, exactement illuminé, sans supérieur, alors le ciel et la terre sont très ébranlés. Ceci est la quatrième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Tathāgata entre dans le monde du Nirvāṇa sans résidu et aborde au rivage de l'anéantissement, alors le ciel et la terre sont très ébranlés. Ceci est la cinquième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Bhikṣu a de grands moyens magiques (*ṛddhipāda*) et que son esprit en dispose souverainement, il peut réaliser à son gré d'innombrables métamorphoses : diviser son corps en centaines de milliers (de parties) puis en reformer l'unité, se déplacer dans l'espace en volant, traverser tous les murs de pierre, apparaître et disparaître spontanément, contempler la terre en se représentant qu'il n'y a pas de terre et comprendre clairement que tout est vide et inexistant. Alors la terre est très ébranlée. Ceci est la sixième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un des deva ayant de grands moyens magiques (*ṛddhipāda*) et une vertu surnaturelle illimitée, reprend naissance aux lieux où sa vie a pris fin, et que grâce à ses mérites anciens ainsi que pour avoir pratiqué complètement toutes les vertus, il quitte sa forme de deva et obtient d'être *Çakra-devendra* ou *Brahma*, le roi des dieux,

alors la terre est très ébranlée. Ceci est la septième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand les créatures arrivent au terme de leur existence et que leurs mérites sont épuisés, alors les rois des royaumes sont mécontents de leurs propres États et ils se combattent tous les uns les autres. Les uns succombent par manque de nourriture; les autres meurent sous le tranchant du couteau. Alors le ciel et la terre sont très ébranlés. Ceci est la huitième cause d'un grand tremblement de terre.

Telles sont, ô Bhikṣu, les huit causes qui produisent les grands tremblements de la terre et du ciel.» Alors les Bhikṣu, ayant entendu les paroles du Buddha, se réjouirent et ils pratiquèrent respectueusement.

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois le vénérable *A-na-liu* 阿那律 (Anuruddha) voyageait aux lieux où demeurèrent les quatre Buddha. Alors Anuruddha, dans un endroit clos et tranquille, fit cette réflexion: «Parmi les disciples du Buddha Çākyamuni, ceux qui réalisent parfaitement la pratique vertueuse des défenses et la sagesse prennent tous appui sur la discipline et ils obtiennent de prospérer dans cette Loi exacte. Parmi les auditeurs (*çrāvaka*), il en est qui n'observent pas complètement la discipline: ceux-ci s'écartent tous de la Loi exacte et ils ne sont pas d'accord avec la discipline. Maintenant, de ces deux *dharma*: défenses (*çīla*) et audition (*çruta*), lequel est supérieur? Il faut maintenant que j'aille demander au Tathāgata laquelle de ces causes 因緣 est fondamentale.»

Alors Anuruddha derechef fit cette réflexion: «Cette Loi, ceux qui savent se contenter de peu la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ne connaissent pas la satiété qui la mettent en pratique. Ceux qui ont peu de désirs la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ont beaucoup de désirs qui la mettent en pratique. Cette Loi, ceux qui acceptent de vivre dans la retraite la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui vivent dans le tumulte qui la mettent en pratique. Cette Loi, ceux qui observent les défenses la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui enfreignent les défenses qui la mettent en pratique. Ceux qui sont en *samādhi* 三昧 la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux (dont l'esprit est) confus qui la mettent en pratique. Les sages la mettent en pratique; ce ne sont pas les insensés qui la mettent en pratique. Ceux qui ont beaucoup entendu (*bahuçruta*) la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ont peu entendu qui la mettent en pratique.»

Alors Anuruddha ayant réfléchi sur ces huit pensées 念 du grand

homme (*mahāpuruṣa*), il (se dit) : «Il me faut maintenant aller auprès du Bhagavat et lui en demander le sens.»

En ce temps-là, le Bhagavat demeurait dans la ville de Çrāvastī, au *Jetavana*, dans le jardin d'*Anāthapiṇḍika*. Or, le roi *Prasenajit* invita le Tathāgata et le *saṃgha* des Bhikṣu pour les 90 jours de la retraite estivale. Alors Anuruddha, à la tête de cinq cents Bhikṣu, voyagea par étapes dans le pays en faisant des conversions. Après des détours, il parvint au royaume de Çrāvastī et se rendit auprès du Tathāgata. Il adora ses pieds en les touchant du visage et s'assit de côté. Alors Anuruddha dit au Bhagavat : «Étant dans un endroit clos et tranquille, j'ai réfléchi sur cette question 義 (*artha*) : «De ces deux *dharma* : défenses 戒 (*çīla*) et audition 聞 (*çruta*), lequel est supérieur?»

Alors le Bhagavat, s'adressant à Anuruddha, récita cette *gāthā* :

Les défenses sont-elles supérieures ou l'audition est-elle supérieure?
Voici que tu conçois des doutes.
Les défenses sont supérieures à l'audition.
En cela quel doute (subsisterait-il encore)?

Et pourquoi? Ô Anuruddha, il te faut savoir. Quand les défenses des Bhikṣu sont parfaitement observées, on obtient la fixité de la pensée (*çamatha*). Quand on a obtenu la fixité de la pensée, on acquiert la sagesse. Quand on a acquis la sagesse, on devient *to-wen* 多聞 (*bahuçruta*). Quand on est devenu *to-wen*, on obtient la délivrance. Quand on a obtenu la délivrance, on parvient à l'anéantissement dans le Nirvāṇa sans résidu. On comprend dès lors que les défenses sont ce qu'il y a de plus sublime.»

Alors Anuruddha, se tournant vers le Bhagavat, exposa les huit pensées du grand homme. Le Buddha dit à Anuruddha : «Bien! bien! Anuruddha, ce sont vraiment les pensées du grand homme sur lesquelles tu as réfléchi : avoir peu de désirs, savoir se contenter de peu, vivre dans la retraite, pratiquer parfaitement les défenses, être en parfaite *samādhi*, avoir la sagesse parfaite, être parfaitement délivré, être un parfait *to-wen*. Maintenant, Anuruddha, il te faut produire ces réflexions et méditer sur les huit pensées du grand homme. Qu'entend-on par ces huit (pensées)? Cette Loi, ceux qui ont l'énergie (*vīrya*) peuvent la pratiquer. Ce ne sont pas les négligents qui peuvent la pratiquer. Et pourquoi? Le Bodhisattva *Maitreya* doit, après trente *kalpa*, devenir l'Arhat exactement illuminé, sans supérieur. Pour moi, c'est par la force de mon énergie (*vīrya*) que je surpasse les Buddha accomplis. Ô Anuruddha, sache-le. Les Buddha Bhagavat sont tous du même genre;

ils ont les mêmes défenses, la même discipline. En ce qui concerne la délivrance et la sagesse, ils ne sont pas différents. Ils ont aussi pareillement l'espace, le néant, les caractéristiques et le vœu. Les 32 signes et les 80 sous-signes ornent leur corps qu'on ne se lasse point de regarder et nul ne peut voir le sommet de leur tête. Tous, en tout cela, ils ne diffèrent pas. Ils ne diffèrent que par l'énergie. Les Buddha Bhagavat du passé et de l'avenir, c'est par l'énergie que je les surpasse tous. C'est pourquoi, Anuruddha, cette (pensée), qui est la huitième pensée du grand homme, est la première, la plus haute, la plus vénérable, la plus précieuse, l'incomparable. De même que du lait on tire le lait caillé 酪, que du lait caillé on tire le fromage *sou* 酥, que du fromage *sou*, on tire la crème *t'i hou* 醍醐 et qu'entre tous ces (produits) la crème *t'i hou* est supérieure et incomparable, de même entre les huit pensées du grand homme la pensée d'énergie est supérieure et vraiment incomparable. C'est pourquoi, Anuruddha, il faut recevoir avec respect les huit pensées du grand homme et il faut aussi en communiquer le sens aux quatre catégories de fidèles. Si les huit pensées du grand homme se répandent dans le monde, il en résultera que mes disciples réaliseront tous la voie de *Çrotāpanna*, la voie de *Sakṛdāgāmin*, la voie d'*Anāgāmin*, la voie d'*Arhat*. Voici pourquoi! Ma Loi, ceux qui ont peu de désirs la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ont beaucoup de désirs qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux qui savent se contenter de peu la mettent en pratique; ce ne sont pas ceux qui ne connaissent pas la satiété qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux qui vivent en des lieux isolés la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui vivent dans la multitude qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux dont l'esprit est fixé la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux (dont l'esprit est) confus qui la mettent en pratique. Ma Loi, les sages la mettent en pratique. Ce ne sont pas les insensés qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux qui ont beaucoup entendu (*bahuçruta*) la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ont peu entendu qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux qui ont l'énergie (*vīrya*) la mettent en pratique. Ce ne sont pas les négligents qui la mettent en pratique. C'est pourquoi, Anuruddha, les quatre catégories de fidèles doivent rechercher les moyens de mettre en pratique ces huit pensées du grand homme. Ainsi, Anuruddha, il faut s'adonner à cette étude. — Alors Anuruddha, ayant entendu les paroles du Buddha, se réjouit et pratiqua respectueusement.

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois le Buddha demeurait dans le

royaume de Çrāvastī, au *Jetavana*, dans le jardin d'*Anāthapiṇḍika*. Alors le Bhagavat dit aux Bhikṣu : «Il y a huit sortes d'assemblées. Il faut que vous sachiez. Quelles sont les huit? Ce sont les assemblées de *Kṣatriya*, les assemblées de Brahmanes, les assemblées de maîtres de maison, les assemblées de Çramaṇa, les assemblées des quatre *Devarāja*, les assemblées des deva *Trayastriṃça*, les assemblées de *Māra* et les assemblées de *Brahma*. Bhikṣu, il faut que vous sachiez. Jadis, quand j'arrivais dans une assemblée de *Kṣatriya*, pour s'interroger mutuellement, pour parler et pour disserter, il n'y avait personne qui fût mon égal. J'allais seul, sans pair ni compagnon, ayant peu de désirs, sachant me contenter de peu, réfléchissant sans erreur ni trouble, pratiquant parfaitement les défenses, en parfaite *samādhi*, ayant la sagesse parfaite, parfaitement délivré, parfait *bahuçruta* 多聞, ayant l'énergie parfaite.

Je me souviens en outre que si j'entrais dans une assemblée de Brahmanes, dans une assemblée de maîtres de maison, dans une assemblée de Çramaṇa, dans une assemblée des quatre *Devarāja*, dans une assemblée des deva *Trayastriṃça*, dans une assemblée de *Māra*, dans une assemblée de *Brahma*, pour s'interroger mutuellement, pour parler et pour disserter, j'étais seul, sans pair ni compagnon. Parmi eux, j'étais le plus vénérable et nul n'était de mon rang; j'avais peu de désirs; je savais me contenter de peu; je réfléchissais sans erreur ni trouble; je pratiquais parfaitement les défenses; j'étais en parfaite *samādhi*; j'avais la sagesse parfaite; j'étais parfaitement délivré, parfait *to-wen*; j'avais l'énergie parfaite.

En ce temps-là, dans les huit sortes d'assemblées, j'allais seul, sans compagnon, grand protecteur de combien de créatures! Et les huit sortes d'assemblées ne pouvaient voir le sommet de ma tête ni n'osaient considérer ma physionomie. A plus forte raison, comment aurions-nous discuté ensemble? Et voici pourquoi. Ne voyant au plus haut des cieux et parmi les hommes, dans les assemblées de *Māra*, de Çramaṇa et de Brahmanes, personne qui pût réaliser parfaitement ces huit *dharma*, hormis le Tathāgata, je demeurais sans leur parler. C'est pourquoi, ô Bhikṣu, il faut rechercher les moyens de pratiquer ces huit *dharma*. Ainsi, ô Bhikṣu, il vous faut vous adonner à cette étude.» Alors les Bhikṣu, ayant entendu les paroles du Buddha, se réjouirent et pratiquèrent respectueusement.

Les trois sūtra qui précèdent appartiennent à la série des Huitaines dans l'*Ekottara* chinois. Ils font partie de la 42[e] sec-

tion de ce recueil et se suivent immédiatement dans l'ordre où nous les avons donnés. Le premier et le troisième sont aisés à identifier : ce sont encore des prédications relatives aux tremblements de terre et aux assemblées. Entre ces deux sūtra s'en intercale un autre, nouveau, du moins en apparence, et qui traite des « huit pensées du grand homme ». Notre tâche peut donc se diviser ainsi : examiner d'abord les transformations qu'ont subies, avant de passer dans l'*Ekottara* chinois, les sermons sur les causes des tremblements de terre et les assemblées, puis chercher l'origine et la genèse du sūtra sur les « huit pensées du grand homme ».

Dans le texte de l'*Ekottara* chinois relatif aux tremblements de terre, fragment que pour abréger nous appellerons sūtra C, reparaissent un certain nombre de causes déjà énumérées dans le sūtra B des *Dīgha* et *Aṅguttara-Nikāya* palis. La première cause est commune à B et à C. La seconde cause de B a pris en C un plus grand développement et s'est dédoublée pour former les causes 6 et 7. Les causes 3, 4 et 5 du sutra B sont devenues les causes 2, 3 et 4 du sūtra C. Les causes 6 et 7 de B ont complètement disparu dans C. La cinquième cause de C n'est autre que la huitième de B. Le sūtra C ne contient en définitive qu'une seule cause absolument originale; c'est la huitième et dernière : « Quand les créatures arrivent au terme de leur existence et que leurs mérites sont épuisés, alors les souverains des royaumes sont mécontents de leurs propres États et ils se combattent tous. Les uns succombent par manque de nourriture; les autres meurent sous le tranchant du couteau. Alors le ciel et la terre sont très ébranlés. » On trouve ici une image des visions apocalyptiques[1] qui exercèrent une si grande

[1] M. Sylvain Lévi (*Notes chinoises sur l'Inde*, *B.É.F.E.-O.*, 1906, p. 41 et suiv.) a étudié un certain nombre de ces apocalypses et montré que leur horizon géographique s'étend au delà des frontières de l'Inde, jusqu'en Asie centrale et en Chine.

influence sur le développement des idées et de la littérature bouddhiques dans les pays du Nord-Ouest de l'Inde et en Asie centrale. Cette particularité s'accorde assez bien avec ce que nous venons de dire de l'origine probable de l'*Ekottara* chinois.

Dans cet *Āgama*, le sutra sur les «assemblées» est en voie de désagrégation. Le cadre de la prédication, c'est-à-dire l'énumération des huit assemblées, subsiste encore. Mais la présence du Buddha dans ces groupes divers n'a plus aucune raison d'être. Les rédactions antérieures nous montraient le Tathāgata paraissant dans les assemblées pour prêcher la Loi aux dieux et aux hommes. Dans le texte de l'*Ekottara* chinois, le Buddha n'est plus qu'un personnage muet, tellement supérieur aux dieux et aux hommes, qu'il ne peut ni discuter avec eux, ni même leur parler. Sous cette forme, le sutra n'a plus grande valeur; sa disparition n'appauvrirait pas sensiblement l'ensemble de la doctrine.

On se souvient de ses transformations successives. Prononcé d'abord à Bhūmi, sans donnée numérique déterminée, il est plus tard transféré à Vaiçālī et s'y cristallise dans la série des Huitaines. Le voici maintenant à Çrāvastī, usé, ayant perdu le meilleur de sa substance, ne gardant guère qu'un élément purement formel : l'énumération des huit assemblées.

Au premier stade, la raison d'être de la prédication est assez claire. Le Buddha n'a pas seulement voulu se sauver lui-même : il a voulu aussi sauver le monde. Mais la tradition la plus ancienne le montre ne prêchant la Loi que dans certaines villes de l'Inde orientale et ne convertissant qu'un nombre limité de disciples. Comment concilier l'ampleur de la tâche à accomplir avec les faibles moyens d'un prédicateur humain ? Le discours sur les assemblées résout la difficulté. Après avoir annoncé à Ānanda sa fin prochaine, le Buddha prévient en quelque sorte l'objection qu'on eût pu lui faire en lui représentant que son

œuvre était inachevée. Il déclare qu'il s'est rendu miraculeusement dans toutes sortes d'assemblées, qu'il s'est mis à la portée des hommes et des dieux et leur a exposé la Loi, accomplissant ainsi la tâche qu'il s'était lui-même fixée. Sans doute, ces prodiges sont restés inaperçus, mais la faute en est aux auditeurs mal avisés qui n'ont pas su reconnaître le Buddha dans la personne de celui qui leur parlait. Telle était dans ses grandes lignes la prédication primitive sur les assemblées. Quelque limitée dans l'espace que dût paraître la propagande de Çākyamuni, elle montrait que cette propagande avait été en fait universelle.

Dans le sūtra de l'*Ekottara* chinois, le Buddha paraît dans les assemblées et reste silencieux, ne trouvant aucun interlocuteur digne de lui. Cette nouvelle attitude peut donner une haute idée de la majesté du Buddha, mais elle fait perdre au récit sa signification profonde. Ce n'est pas qu'au temps où l'*Ekottara* chinois fut composé on fût moins persuadé de l'universalité de la propagande du Buddha, mais il est probable que ce dogme trouvait alors à s'exprimer autrement que par le passé. La biographie de Çākyamuni s'était enrichie d'épisodes nouveaux qui démontraient l'immense rayonnement de son action beaucoup mieux que ne l'avait pu faire auparavant le court sermon sur les assemblées. On racontait que Bhagavat avait opéré de nombreuses conversions jusque dans les pays au-delà de l'Indus[1], qu'il était allé à Ceylan[2] et qu'il avait même monté chez les dieux pour leur exposer la Loi. D'autres récits, tels que celui du « grand miracle de Çrāvastī », tendaient à prouver que la bienfaisante influence du Tathāgata s'était répandue sur le monde entier. « Bhagavat disposa tout de telle

[1] Voir, dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin et les textes apparentés, le récit des conversions opérées par le Buddha jusque dans la vallée de l'Indus (*Journ. As.*, 1914, II, p. 493 et suiv.).

[2] *Dīpavaṃsa*, II, 1.

sorte, que le monde tout entier put voir sans voile cette couronne de Buddhas, tout le monde, depuis le ciel des *Akaniṣṭha* jusqu'aux petits enfants[1]. . . » Dès lors, la prédication sur les assemblées n'avait plus autant qu'autrefois sa raison d'être. Elle parlait beaucoup moins à l'imagination que les prodiges auxquels nous venons de faire allusion; sa déchéance était inévitable. Elle paraît encore dans la série des Huitaines de l'*Ekottara* chinois; mais son sens primitif est faussé; elle n'est plus qu'une vague amplification de cette vérité banale que le Buddha n'a pas de pair et qu'il est supérieur à tous.

Il est probable que des influences locales ne sont pas restées étrangères à ces dernières transformations. Les discours sur les assemblées et sur les tremblements de terre, après avoir été prononcés à Bhūmi, avaient été transférés à Vaiçālī; l'*Ekottara* chinois les reporte à Çrāvastī. Dans la même section de cet *Āgama,* le sūtra sur les «huit pensées du grand homme» est également rattaché à Çrāvastī. Voici donc une série de traditions qui sont venues se grouper, pour lui faire honneur, autour de la capitale du Koçala. A une époque antérieure, Vaiçālī, supplantant Rājagṛha, avait exercé semblable attraction. Cette fois, le fait se produit en faveur de Çravasti et aux dépens de Vaiçālī. Il semble que nous assistions à un déplacement progressif des traditions vers le Nord.

Une remarque empruntée au même ordre de faits projette quelque clarté sur les rivalités locales où Çravasti finit par triompher. Parmi les épisodes de la vie du Buddha, la scène du «rejet de la vie» est sans doute une de celles qui contribuèrent avec le plus d'éclat à illustrer Vaiçālī. Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin et le *Mahāparinibbāna-Sutta,* le Buddha, énumérant les causes des tremblements de terre, cite en septième lieu le rejet de la vie par un Tathāgata.

[1] Burnouf, *Introduction. . .,* p. 185.

Dans le sūtra correspondant de l'*Ekottara* chinois, cette cause est délibérément écartée.

Ainsi les moines du Koçala cherchaient à rabaissser les autres villes en même temps qu'ils s'efforçaient de glorifier leur capitale. Au succès de leurs tentatives, j'aperçois avant tout des raisons politiques. Le *Saddharmasmṛtyupasthāna-Sūtra*, qui paraît avoir été rédigé dans les premiers siècles de notre ère, montre les rois du Koçala exerçant leur domination sur les grands royaumes de l'Inde orientale : Videha, Aṅga, Aiṅçu, Kāçi[1]. Çrāvastī est alors la capitale de l'Est; Vaiçālī est tombée au rang de vassale. Inévitablement, le pouvoir temporel imprime son cachet aux croyances. Devenue métropole religieuse en même temps que capitale politique, Çrāvastī revendique une part de plus en plus large dans la légende du Buddha; elle s'ennoblit en associant son nom aux derniers épisodes de la vie du Tathāgata.

Entre l'énumération des huit causes des tremblements de terre et le discours sur les assemblées, les compilateurs de l'*Ekottara* ont intercalé un sūtra qui ne nous est pas complètement inconnu. Nous en avons déjà rencontré une partie dans le fragment du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivādin dont nous avons donné plus haut la traduction.

En passant au village de *Bhaṇḍagrāma*, le Buddha dit aux Bhikṣu : «Il faut que vous sachiez. Ceci est défense; ceci est fixité de la pensée; ceci est sagesse. Parce qu'on pratique bien les défenses, la fixité de la pensée dure longtemps. Parce qu'on pratique bien la fixité de la pensée, la sagesse pure peut naître. Parce qu'on a la sagesse, on peut être délivré du désir, de la colère et de l'ignorance... » Rapprochons de ce passage

[1] Cf. Sylvain Lévi, *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, *Journ. As.*, 1918, I, p. 71.

la prédication du Buddha dans le sūtra de l'*Ekottara* sur les « huit pensées du grand homme » : « Ô Anuruddha ! il te faut savoir. Quand les défenses des Bhikṣu sont parfaitement observées, on obtient la fixité de la pensée. Quand on a obtenu la fixité de la pensée, on acquiert la sagesse. Quand on a acquis la sagesse, on devient *to-wen* (*bahuçruta*). Quand on est devenu *to-wen*, on obtient la délivrance... » Dans les deux cas, le Buddha réunit par un lien logique les trois termes : défenses (*çīla*), fixité de la pensée (*samādhi*) et sagesse (*prajñā*). Il montre que ce sont trois étapes successives sur la voie de la délivrance. L'*Ekottara* chinois ajoute un élément nouveau : *bahuçruta*, mais cette addition tardive ne peut masquer l'identité foncière des deux prédications.

Dans l'*Ekottara* chinois, ce qui fut primitivement le sermon de *Bhaṇḍagrāma* est intercalé dans un long récit où paraît à trois reprises une série de huit propositions appelées les « huit pensées du grand homme ». D'où provient cette série répétée avec insistance ? On la trouve à la fois dans l'*Aṅguttara-Nikāya* pali et dans le *Madhyama-Āgama* traduit en chinois.

Le 74ᵉ sūtra du *Madhyama* chinois et le 30ᵉ sutta de l'*Aṭṭhaka-Nipata* de l'*Aṅguttara-Nikāya* pali[1] sont presque identiques. Ils nous apprennent qu'Anuruddha, se trouvant seul au pays des *Ceti*[2], eut conscience des huit pensées (*aṭṭhavitakka*) du grand homme. Malgré l'éloignement, Bhagavat connut la

(1) Cf. *Aṅguttara Nikāya*, IV, p. 228 et *Madhyama-Āgama* (Trip., éd. Toyko, XII, 5, p. 101ᵃ). Il existe une autre traduction très ancienne du 74ᵉ sutra du *Madhyama-Āgama*. C'est le *Fo-chouo-o-na-liu-pa-nien-king* 佛說阿那律八念經 (Nanjio, n° 563), traduit en 185, sous les Han postérieurs, par le *Yue-tche Yao* 曜.

(2) *Aṅguttara-Nikāya*, IV, p. 228 : « ... Anuruddha Cetisu viharati Pācīnavaṃsadāye. » *Madhyama* chinois : « ... Anuruddha était à *Tche-t'i-cheou* 枝提瘦 dans le bois de Eau-îlot 水渚 ». Dharmanandi a transcrit au moyen de la syllabe *cheou* la désinence du locatif. Ceti est, dans la langue classique, le pays de Cedi, dans la région de Jabalpur.

pensée d'Anuruddha et, quand celui-ci vint aux lieux où résidait le Buddha[1], le Maître choisit pour thème de sa prédication les huit pensées dont Anuruddha avait précédemment eu l'intuition. Par l'effet de cet enseignement, Anuruddha devint Arhat.

Ce récit fournit la charpente du sutra correspondant de l'*Ekottara* chinois. Certaines parties ont été raccourcies, d'autres se sont développées; mais le fond est resté le même. Dans l'*Aṅguttara* pali, Anuruddha est d'abord au pays des *Ceti*. L'*Ekottara* le fait voyager «aux lieux où demeurèrent les quatre Buddha[2]». Dans l'*Ekottara* chinois, Anuruddha, parvenu auprès du Buddha, pose une question à laquelle le Maître répond par une stance qui manque dans les autres sources. Puis le Buddha énumère les étapes sur la voie de la délivrance à peu près dans les mêmes termes qu'à *Bhaṇḍagrāma*, d'après le Vinaya des Mulasarvastivadin. Ce passage fait complétement défaut dans les autres sutra sur les «huit pensées du grand homme». La suite de la prédication est semblable dans les trois textes. Toutefois, dans l'*Ekottara*, la fin du sutra est moins développée que dans le *Madhyama* chinois et l'*Aṅguttara* pali.

En somme, dans l'*Ekottara* traduit en chinois, le sūtra sur les «huit pensées du grand homme» se compose de trois éléments : 1° une partie commune à ce sūtra et aux deux textes parallèles du *Madhyama* chinois et de l'*Aṅguttara* pali; 2° la prédication sur les étapes de la vie morale prononcée à *Bhaṇḍa-*

(1) *Aṅguttara-Nikāya*, IV, p. 228 : «... Bhagavā Bhaggesu viharati Suṃsumaragire Bhesakaḷavane Migadāye.» *Madhyama* chinois : «... le Buddha voyageait à *P'o-k'i-cheou* 婆奇瘦, à la montagne du Crocodile 鼉, au bois de Frayeur 怖, à l'ermitage des Cerfs.» Ici encore, Dharmanandi a transcrit la désinence du locatif. La traduction «bois de Frayeur» correspond à un original *Bhīṣaṇaka* au lieu de *Bhesakaḷa* du pali.

(2) Sur le pays où demeurèrent les quatre Buddha, cf. *J. A.*, 1914, II, p. 498, note 1.

grāma dans le Vinaya des Mulasarvāstivādin, 3° une stance destinée à mettre en relief cette idée que les « défenses » sont supérieures à l'« audition ».

Avant de rechercher les raisons pour lesquelles ces éléments divers se sont juxtaposés, il convient d'observer que la prédication sur les étapes de la vie morale ne s'est pas ajoutée comme un ornement accessoire au sutra dont elle fait partie dans l'*Ekottara* chinois. Elle en est au contraire le noyau, l'élément central auquel les autres parties se sont ensuite agrégées. On peut s'en convaincre en comparant la disposition des sutra dans l'*Aṅguttara* pali et l'*Ekottara* chinois.

Dans l'*Aṅguttara-Nikāya*, l'*Aṭṭhavitakka*, le *Parisa* et le *Bhūmicāla-Sutta* font naturellement partie de la série des Huitaines, mais le premier est très éloigné des deux autres. L'*Aṭṭhavitakka* est le 30[e] de l'*Aṭṭhaka-Nipāta*; le *Parisa* et le *Bhūmicāla* sont respectivement les 69[e] et 70[e]. La proximité de ces deux derniers sutta s'explique aisément : tout deux ont été tirés en même temps du *Mahāparinibbāna* pali où ils sont également voisins.

Dans l'*Ekottara* chinois, les sutra correspondant au *Bhūmicāla* et au *Parisa-Sutta* sont respectivement les 5[e] et 7[e] de la 42[e] section. Entre eux s'intercale un sūtra qui répond dans l'ensemble à l'*Aṭṭhavitakka-Sutta*. Cette disposition semblerait étrange et, pour mieux dire, inexplicable, si nous n'en avions déjà rencontré ailleurs une ébauche. Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvastivādin, le Buddha énumère à Vaiçālī les huit causes des tremblements de terre, puis il prononce à Bhaṇḍagrāma le discours sur les étapes de la vie morale et à Bhoganagara le discours sur les assemblées. Les compilateurs de l'*Ekottara* chinois ont reproduit ces trois sermons dans le même ordre. J'en conclus qu'ils les ont tirés d'un ouvrage qui avait conservé le plan du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin. Dans l'*Ekottara* chinois, le sutra sur les « huit pensées du

grand homme » n'a de commun avec le *Nirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivādin que le discours sur les étapes de la vie morale. Ce discours est donc l'élément fondamental auquel les autres parties du sutra se sont ultérieurement superposées.

Il y a d'ailleurs des raisons de penser que cet élément lui-même n'est pas des plus anciens dans le récit du dernier voyage du Buddha. Il présente une parfaite unité logique, un rigoureux enchaînement des idées, qui font généralement défaut dans les textes sacrés du Bouddhisme primitif. On ne trouve rien de pareil dans la fameuse prédication sur les quatre vérités saintes, ni à plus forte raison dans des énumérations arides comme celle des conditions de prospérité des Vrjiens[1]. L'insertion du discours de Bhaṇḍagrāma dans l'itinéraire du Buddha devait être assez récente à l'époque où fut composé le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvastivadin. Il s'y rencontre en deux endroits : d'abord à *Koṭigrāma* comme complément de la grande prédication sur les quatre vérités saintes, puis dans le village de *Bhaṇḍa*. Son succès dut être rapide et brillant, car, dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, il est déjà cité à tout propos : à *Rājagaha*, à *Ambalaṭṭhikā*, à *Nālandā*, à *Koṭigāma*, à *Nādika*, au verger d'*Ambapālī*, à *Bhaṇḍagāma* et dans chacun des villages entre *Vesāli* et *Pāvā*. A *Bhaṇḍagāma*, l'énumération des étapes de la vie morale est même donnée trois fois de suite sous des formes peu différentes.

Mahāparinibbāna-Sutta, IV, 2-3-4.

§ 2. Alors Bhagavat s'adressa aux Bhikkhu en ces termes : « C'est pour n'avoir pas compris et réalisé quatre conditions, ô Bhikkhu, qu'il nous a fallu, vous et moi, errer si longtemps, marcher si longtemps sur le pénible chemin de la transmigration.

[1] Cf. *Mahāparinibbāna-Sutta*, I, § 4.

Quelles sont ces quatre? La noble droiture..., la noble méditation..., la noble sagesse..., la noble délivrance... Quand la noble droiture, ô Bhikkhu, est comprise et réalisée; quand la noble méditation est comprise et réalisée; quand la noble sagesse est comprise et réalisée; quand la noble délivrance est comprise et réalisée, la soif d'être est anéantie, la cause des renaissances est supprimée et il n'y a plus de naissance.»

§ 3. Ainsi parla Bhagavat. Et quand il eut ainsi parlé, lui le Maître, il dit derechef :

Droiture, méditation, sagesse, suprême délivrance,
Telles sont les conditions (*dhamma*) réalisées par *Gotama*, le glorieux.
Le Buddha, les ayant pénétrées, fit connaître la Loi (*dhamma*) aux Bhikkhu.
Le Consolateur, le Maître qui a l'œil (divin), est paisible.

§ 4. Là encore, pendant qu'il séjournait à *Bhaṇḍagāma*, Bhagavat fit aux Bhikkhu ce large exposé de la Loi : «C'est la droiture. C'est la méditation. C'est la sagesse. Pénétrée par la droiture, la méditation est féconde et prospère; pénétrée par la méditation, la sagesse est féconde et prospère; pénétrée par la sagesse, l'âme est totalement affranchie de toute confusion, de la confusion du désir, de la confusion du devenir, de la confusion de l'erreur, de la confusion de l'ignorance[1].»

Ainsi, dans le seul village de *Bhaṇḍa*, le Buddha énumère à trois reprises les étapes de la voie du salut : deux fois en prose et une fois en vers. Le troisième exposé est identique à la prédication de *Bhaṇḍagrāma* dans le Vinaya des Mulasarvāstivādin[2]. Il faut admettre qu'il est le plus ancien des

[1] Cf. *Mahāparinibbana-Sutta*, trad. Rhys Davids, *S. B. of the Buddhists*, II, p. 131 et H. Oldenberg, *Le Buddha*, trad. par A. Foucher, p. 290.

[2] Remarquons cependant que le Vinaya des Mulasarvastivādin n'énumère que trois *agati* : désir, colère et ignorance, tandis que le *Dīgha* pali présente à la même place une série de quatre *āsava* : désir, devenir, erreur, ignorance.

trois. Mais pourquoi, l'ayant répandu tout au long de l'itinéraire, l'avoir présenté sous trois formes dans le même lieu? Il semble que ce soit principalement pour des raisons de symétrie, de parallélisme. A *Pāṭaliputra*, à *Koṭi*, le discours sur les étapes de la vie morale est précédé d'une autre prédication qui contient un élément numérique nettement défini. Le succès de la nouvelle doctrine obligeait à la présenter de la même façon que les dogmes plus anciens et que les vérités les plus sacrées. Le sermon de *Bhaṇḍagrāma* fut donc remanié sur le modèle de la grande prédication de *Koṭi*. En ce dernier lieu, Bhagavat avait énoncé les quatre vérités saintes, puis une stance sur le même sujet, puis enfin la doctrine de la voie de la délivrance. A *Bhaṇḍagrāma*, on fit de même. Les quatre étapes de la vie morale furent énumérées, précédées de la phrase traditionnelle : «Quelles sont les quatre ?» et ornées chacune de l'épithète *ariya* qui rend plus frappante encore l'analogie avec les quatre vérités (*ariya-sacca*[1]). Puis on ajouta une stance analogue à celle de *Koṭi* et on conserva en troisième lieu l'exposé ancien sans donnée numérique. On réussit ainsi à présenter une doctrine en vogue sous la même forme que les dogmes les

[1] *Mahāparinibbāna-Sutta*, II, 2 :

«Catunnaṃ bhikkhave ariya-saccānaṃ ananubodhā appaṭivedhā evam idaṃ dīgham addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañ c'eva tumhākañ ca. Katamesaṃ catunnaṃ? Dukkhassa bhikkhave ariya-saccassa ananubhodhā appaṭivedhā evam idaṃ dīgham addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañ c'eva tumhākañ ca...»

Et plus loin, IV, 2 :

«Catunnaṃ bhikkhave dhammānaṃ ananubodhā appaṭivedhā evam idaṃ dīgham addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañ c'eva tumhākañ ca. Katamesaṃ catunnaṃ? Ariyassa bhikkhave sīlassa ananubhodhā appaṭivedhā evam idaṃ dīgham addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañ c'eva tumhākañ ca...»

L'influence du premier texte sur le second est évidente.

plus sacrés, sans se soucier du peu de vraisemblance qu'il y avait à faire dire au Buddha trois fois la même chose.

On se décida pourtant par la suite à supprimer l'un des trois exposés; mais, comme il arrive généralement, ce fut le plus ancien qui disparut. Dans le *Ta-pan-nie-p'an-king*, dont la rédaction est, nous l'avons vu[1], sensiblement postérieure à celle du *Mahāparinibbāna-Sutta*, le Buddha passant au village de Khaṇḍa 軋茶[2] énumère les quatre étapes de la vie morale et prononce une stance sur ce sujet comme dans le *Mahāparinibbāna* pali (IV, § 2 et 3). Mais le troisième exposé sans donnée numérique a disparu[3].

Avec le sutra de l'*Ekottara* chinois nous atteignons un nouveau stade de la réflexion théologique. Jusqu'alors la droiture n'était présentée que comme la première étape sur la voie qui mène à la délivrance. Dans l'*Ekottara* chinois, l'idée s'exprime que la droiture est le meilleur moyen d'obtenir le salut. Il ne s'agit plus seulement de la priorité des défenses; on affirme leur supériorité; et c'est pour étayer cette affirmation que le court sermon de Bhaṇḍagrāma s'entoure de nouveaux développements.

Dès le début du sūtra, Anuruddha pose nettement le problème : « De ces deux conditions (*dharma*), dit-il, défenses (*çīla*) et audition (*çruta*), laquelle a le plus de valeur? » La

(1) Voir *supra* : *Les Stances de lamentation*, *Journ. As.*, mai-juin 1918, p. 511.

(2) On lit dans notre texte 軋茶. Il semble qu'il faille corriger le second caractère et lire 荼. Le caractère *tch'a* 茶, régulièrement employé pour transcrire la syllabe *ḍa*, est facilement confondu avec *t'ou* 荼.

(3) L'évolution que nous retraçons ici est analogue, par certains côtés, avec celle des sutra sur les tremblements de terre et sur les assemblées. Le *Bhumicāla-Sūtra* se présenta d'abord seul, sous sa forme la plus ancienne; puis il fut accompagné d'une autre rédaction plus moderne qui finit par évincer la première. D'autre part, le *Parisa-Sūtra* n'a été pourvu qu'assez tard de l'élément numérique qui lui faisait primitivement défaut.

question est d'une importance capitale, et il est probable qu'avant d'être définitivement tranchée elle fut longtemps débattue dans l'Église. Par « défenses » (*çīla*), on entendait l'observation exacte et continue des règles de la discipline. « Audition » (*çruta*) signifiait la connaissance de ce qui a été entendu, des paroles du Maître, des sūtra. De ces deux méthodes, laquelle est préférable et conduit le plus sûrement à la délivrance? Ce problème dut susciter d'ardentes controverses, car il s'agissait du plus noble but que pût se proposer un dévot, et derrière les thèses rivales le prestige d'un des plus grands saints était en cause. On va voir, en effet, sur ce nouveau terrain, se poursuivre le conflit entre partisans et adversaires d'Ānanda.

Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta* et le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin, c'est Ānanda qui reçoit les derniers enseignements du Maître. D'autre part, les récits du premier concile attestent tous que, sans lui, l'assemblée des Arhat n'aurait pas pu fixer le texte des sūtra. Ce disciple avait donc au plus haut degré l'« audition », la connaissance de ce qui a été entendu, et c'est pourquoi, dans la liste des primautés, il est signalé comme étant « le premier des *bahuçruta*[1] ». C'est là sa supériorité par rapport aux Arhat eux-mêmes; mais il a aussi ses faiblesses. N'étant pas entièrement dégagé des passions, il peut tomber dans le péché. Le récit de ses fautes s'étale au plein jour dans les grands *Nirvāṇa-Sūtra* et prend un développement considérable dans les récits du premier concile. La physionomie d'Ānanda tendait à se fixer sous un double aspect : supérieur aux Arhat en ce qui concerne l'audition, il leur est inférieur quant à la pratique des défenses.

Dès lors le débat sur la valeur respective des « défenses » et de l'« audition » était un autre aspect du conflit entre partisans

[1] Cf. *Aṅguttara-Nikāya*, I, 14, 4.

et détracteurs d'Ananda. Proclamer la supériorité du *bahuçruta*, c'était glorifier Ānanda. Par contre, déclarer que l'observation des défenses est le meilleur moyen de faire son salut, c'était admettre implicitement l'infériorité d'Ānanda et lui préférer l'Arhat accompli et sans défaillance.

Nous avons déjà montré, à propos des stances de lamentation, qu'après avoir considéré Ānanda comme le plus éminent des chanteurs du Nirvāṇa, on finit par lui préférer Anuruddha, le type de l'Arhat accompli. Parallèlement à cette évolution, le sūtra de l'*Ekōttara* nous révèle les progrès de la théorie sur la supériorité des défenses. Dans l'ancienne liste des étapes sur la voie de la délivrance, on introduit au dernier rang la qualité de *bahuçruta* pour montrer qu'elle dérive des trois premières. Le Buddha proclame que les défenses sont ce qu'il y a de plus sublime; et pour insister sur cette idée, il en fait le sujet d'une stance. Anuruddha s'exprime sans ménagement sur le compte de certains «auditeurs» : «Parmi les «auditeurs», dit-il, il en est qui n'observent pas complètement la discipline; ceux-ci s'écartent tous de la voie exacte et ils ne sont pas d'accord avec la discipline.» Ces paroles ne sonnent-elles pas comme un blâme à l'adresse des *bahuçruta* et d'Ananda, leur représentant le plus illustre? Apparemment, ce n'est pas sans dessein qu'on les a placées dans la bouche d'Anuruddha. Enfin, le choix de la série des «huit pensées du grand homme» pour encadrer l'ancienne prédication de *Bhaṇḍagrāma* trahit lui-même l'intention de glorifier Anuruddha et de le pousser au premier plan.

Qu'au bosquet des arbres *çāla*, pendant les instants solennels qui précèdent son Nirvāṇa, Çakyamuni s'entretienne de préférence avec Ānanda, c'est là un fait primordial qui montre la prééminence d'Ānanda dans les premiers siècles de l'Église. Dans le sutra tardif de l'*Ekottara* chinois sur les

« huit pensées du grand homme », le choix de l'interlocuteur du Buddha n'est pas moins significatif : Anuruddha lui-même provoque la décision qui fait triompher sa cause et humilie son rival.

*
* *

Résumons, en tâchant de les coordonner, les résultats acquis au cours de ces recherches. Les *uddāna* nous ont permis de remonter à une époque où le royaume de Magadha était la citadelle du Bouddhisme. A ce stade, que nous pouvons appeler « ère de Rājagṛha », le récit du dernier voyage du Buddha se composait essentiellement d'une série de discours que Bhagavat était censé avoir prononcés en cours de route et qui étaient rangés dans l'ordre décroissant de leurs éléments numériques : à Rājagṛha, discours en 7 et 6 points; à Pāṭaliputra, discours en 5 points; à Koṭi, les quatre vérités saintes; à Bhoganagara, les trois causes des tremblements de terre; à Pāvā et près de la rivière Kakutsthā, les deux transfigurations et les deux offrandes de nourriture. Il n'était guère alors question de Vaiçālī que pour mentionner le dernier regard jeté sur elle par le Maître et peut-être aussi la réception du Buddha par la courtisane *Ambapālī*.

La diffusion du Bouddhisme dans le pays de Vṛji marque le début d'une seconde période. Vaiçālī acquiert dans l'Église une influence puissante. Elle prend à son compte, en leur donnant un tour original, un certain nombre de traditions qui jusqu'alors étaient localisées ailleurs. Un épisode nouveau de la biographie du Buddha, la scène du « rejet de la vie », est également situé à Vaiçālī. Les théologiens introduisent dans le récit des paroles de blâme à l'adresse d'Ānanda et une théorie nouvelle sur les étapes de la vie morale. L'ordre primitif des discours de Çākyamuni est troublé par l'adjonction de prédi-

cations en huit points. Tous ces traits, qui caractérisent la période de Vaiçalı, sont beaucoup plus accentués dans le *Mahāparinibbāna-Sutta* que dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivādin.

Enfin, la foi nouvelle se répand dans de nouveaux pays et s'étend jusqu'au pied de l'Himalaya. L'opulente cité de Çrāvasti s'ennoblit à son tour, en attirant sur son territoire un grand nombre de légendes et de scènes édifiantes. Sous l'influence de ce nouveau courant, le récit du dernier voyage du Buddha se désagrège et quelques-uns de ses éléments, transportés vers le Nord, sont finalement recueillis par les compilateurs de l'*Ekottara-Āgama* sanscrit.

III. Vêtements de religieux et Vêtements de rois.

L'examen comparatif des principaux récits de la fin du Buddha nous a conduit à distinguer deux états successifs de la tradition : enseveli d'abord comme un religieux, le Çramaṇa Gautama se vit attribuer par la suite le privilège des funérailles royales. Cette substitution d'un rituel à un autre pose une série d'importantes questions. Existait-il vraiment dans l'Inde ancienne un rituel funéraire spécialement applicable aux rois et semblable à celui qui est décrit sommairement dans les *Parinirvāṇa-Sūtra* des Bouddhistes? Les honneurs qui, d'après une tradition relativement tardive, auraient été rendus à la dépouille du Buddha, étaient-ils véritablement des honneurs royaux? Enfin, quelle était l'origine de ce cérémonial? Nous ne prétendons pas résoudre d'un seul coup tout ce vaste problème. Nous n'en voulons retenir à présent qu'un seul aspect que nous chercherons à éclairer au moyen de textes divers.

D'après les stances prononcées par Ānanda auprès du bûcher de son maître, le corps du Buddha aurait été revêtu de *cīvara* ou vêtements de religieux. Suivant des récits en prose plus tardifs, il aurait été enroulé dans mille épaisseurs d'étoffes comme on faisait pour les rois Çakravartin[1]. La toilette des morts a toujours quelque analogie avec celle des vivants. De même que la comparaison des sépultures avec d'autres habitations donne parfois la solution de bien des difficultés, l'examen du vêtement des morts ne saurait être séparé de celui des autres vêtements. Cherchons donc si les renseignements que nous pouvons recueillir au sujet du costume des religieux et des rois projettent quelque clarté sur l'évolution des traditions relatives aux funérailles du Buddha.

*
* *

Les Vinaya contiennent un grand nombre de prescriptions concernant le costume des Bhikṣu. Il n'est pas besoin d'une étude approfondie pour apercevoir que ces règles n'ont pas été édictées toutes ensemble par un législateur unique. Leur diversité trahit au contraire les profonds changements survenus au cours des âges dans les mœurs des clercs et des laïques. Tantôt le Vinaya prescrit aux religieux de se couvrir de haillons ramassés à terre; tantôt il les autorise à se vêtir de riches étoffes. Des pratiques aussi différentes ne peuvent s'être fait jour dans le même temps. Elles marquent les étapes successives d'une évolution qui s'est amplement déroulée dans le temps et dans l'espace. On dit bien, à propos de chaque injonction, que la règle a été posée par le Buddha; mais cette clause de style destinée à faire sanctionner la loi par la plus haute autorité qui soit, ne saurait nous faire illusion. Nous allons replacer

[1] Cf. *supra*, Les stances de lamentation, p. 315 et suiv.

quelques-uns de ces préceptes dans leur milieu d'origine et tâcher de reconstituer l'ordre de leur apparition.

Analysant la série des observances connues sous le nom de *dhūtāṅga*, Burnouf avait déjà fait remarquer que plusieurs d'entre ces règles appartiennent aux premiers temps du Bouddhisme.

L'obligation de se retirer dans la solitude des forêts, celle de s'asseoir auprès des troncs d'arbres, celle de vivre en plein air, loin des maisons et de tout autre abri, sont certainement trois règles primitives. Elles sont même contraires à l'institution des Vihāras ou monastères, qui sont cependant fort anciens dans le Buddhisme, et dont la nécessité commença de se faire sentir dès que le corps des adeptes devint plus nombreux. (Burnouf, *Introduction*, p. 311.)

Il est possible de montrer, par un raisonnement analogue, que l'obligation de se couvrir de haillons ramassés à terre (*pāṃçukūla*) est également primitive, puisqu'elle est contraire à l'usage, assurément fort ancien, d'offrir des vêtements aux religieux.

Dans la plupart des listes qui nous ont été conservées, la prescription de se vêtir de *pāṃçukūla* est le premier des *dhūtāṅga* [1]. La même injonction se retrouve au début de la section des vêtements dans le Vinaya des Sarvāstivādin.

Le Buddha était à Rājagṛha. Les cinq cents Bhikṣu dirent au Buddha : «Quels vêtements devons-nous porter?» Le Buddha dit : «Vous devez porter des vêtements *pan-chou* 般 数 [*pāṃçukūla*]. (*Che-song-liu*, éd. Tōkyō, XVI, 4, p. 69ᵇ.)

La même règle est à peu près reproduite au début de la sec-

[1] Il en est ainsi dans deux des trois listes analysées par Burnouf : celle du Vocabulaire pentaglotte et la série singhalaise. Le Vinaya des Mulasarvāstivādin contient également une liste des *dhūtāṅga* dont le premier article se rapporte aux vêtements *paṃçukūla* (Tripiṭ., éd. Tokyo, XVI, 8 p. 87ᵇ, col. 16).

tion des vêtements dans le Vinaya des Dharmagupta; mais ici la rigueur du précepte primitif est sensiblement atténuée. La scène est à Vārāṇasī, au Bois des Gazelles. Les cinq Bhikṣu demandent à Bhagavat : «Quels vêtements devons-nous porter?» Le Buddha dit : «Je vous autorise à porter des vêtements «Poussière-balayer» 糞掃 (*pāṃçukūla*), ainsi que des vêtements de dix sortes...[1]» Ainsi les religieux ne sont plus obligés de se vêtir de *pāṃçukūla*: ils y sont encore autorisés, mais ils peuvent en outre porter des vêtements faits de dix espèces de tissus.

Les autres Vinaya «autorisent» aussi le port des *pāṃçukūla*; tous, y compris celui des Sarvāstivādin, contiennent des préceptes qui abrogent implicitement la vieille règle des *dhūtāṅga*[2]. Il n'en reste pas moins que, pendant une période primitive, d'une durée indéterminée, cette règle dut être observée scrupuleusement dans la communauté des *Çākyaputra*.

La stricte observation des *dhūtāṅga* ne laissait aux Bhikṣu que peu de ressources pour leur habillement. Dans l'Inde comme dans tous les pays où la technique est peu perfectionnée, les objets manufacturés sont relativement rares; il n'est pas d'usage de jeter ou de gaspiller les étoffes. Dans ces conditions, on conçoit mal comment de nombreux religieux auraient trouvé de quoi se vêtir, même sommairement, dans la poussière des routes et des places publiques. Heureusement, ce qui leur faisait défaut dans la société des vivants, ils le trouvaient chez les morts. Les cadavres, avant l'inhumation, étaient enroulés dans une pièce d'étoffe, et la coutume permettait aux ascètes de ramasser ces linceuls afin de s'en revêtir. C'est de cette façon que les premiers Bhikṣu se procuraient des vêtements. C'est également ainsi que, d'après une tradition con-

[1] Cf. Tripit., édit. Tōk., XV, 5, 56ᵃ.
[2] Voir *infra*, p. 376 et suiv.

servée dans le *Lalita Vistara*, le Bodhisattva fit son premier *cīvara* avant d'atteindre à l'intelligence suprême :

Bhikṣu, six années s'étant écoulées, il me vint à la pensée : Si je trouvais quelque toile pour couvrir ce qu'il faut cacher, ce serait bien.

Dans ce même temps, une esclave de la jeune villageoise Sujātā, nommée Rādhā, étant morte, on l'enveloppa de *çāṇaka*, on la traîna au *Çmaçāna* et on l'y laissa. Je vis le pāṃçukūla. Alors, mettant le pied gauche sur ce pāṃçukūla, avançant la main droite, je me penchai pour le prendre [1].

Alors les dieux qui président à la terre firent entendre ce cri aux dieux de l'atmosphère : «Compagnons, quelle chose étonnante et merveilleuse! le fils d'une grande famille royale, après avoir abandonné la royauté d'un Cakravartin, a l'idée de se baisser vers un linceul [2].» (*Lalita Vistara*, vers. tibét., chap. XVIII, trad. Foucaux, p. 255.)

Ainsi, quand il eut renoncé à la nudité complète des ascètes les plus austères, le premier vêtement du Bodhisattva fut un linceul ramassé à terre, c'est-à-dire un *pāṃçukūla*. Mais au temps où fut rédigé le texte actuel du *Lalita Vistara*, le costume des religieux n'était plus aussi simple ; il comprenait essentiellement trois pièces d'étoffe (*tricīvara*), de sorte que la tradition archaïque que nous venons de reproduire aurait paru étrange et même hétérodoxe si on ne l'avait accommodée aux usages plus modernes. Les écrivains ajoutèrent le correctif suivant :

Ensuite, un fils des dieux *Çuddhāvāsakāyika*, nommé *Vimalaprabha* (éclat sans tache), offrit au Bodhisattva des vêtements divins teints de la nuance rouge qui convient, et conformes à la condition d'un çramaṇa.

(1) J'ai modifié sur ce point la traduction de Foucaux afin de me rapprocher de l'original sanscrit.

(2) Foucaux insère ici la note suivante : «Sanscrit, *pânçoukoula*, «linceul?» Ce mot est le seul qui semble convenable dans toutes ces phrases; mais les dictionnaires n'expliquent ainsi ni le sanscrit *pânçoukoula*, ni le tibétain *phyag dar khrod pa*.» — Nous verrons plus loin qu'aux premiers temps du Bouddhisme *paṃçukūla* devait en effet signifier : linceul. Cf. *infra*, p. 377.

Le Bodhisattva les prit, et s'étant, dans la matinée, revêtu de sa robe et de ses habits de religieux, il se dirigea vers le village du district[1]. (*Lalita Vistara*, *ibid.*, p. 257.)

Cette mise au point, exigée par l'orthodoxie, est certainement tardive. Elle est nettement contredite par un texte plus ancien. Dans le *Mahāvagga*, quand le médecin *Jīvaka* offre au Buddha une paire de vêtements précieux, il lui dit : «Seigneur! le Bhagavat ne porte que des vêtements *pāṃçukūla* et ainsi fait la Communauté des Bhikṣu...» (*Mahāvagga*, VIII, 1, 34.) L'entrevue avec Jīvaka eut lieu longtemps après l'acquisition de la Bodhi. Les rédacteurs du Vinaya pali ignoraient donc que le *Bodhisattva* eût reçu des vêtements divins et ils se souvenaient encore du temps où le Buddha et ses disciples n'étaient vêtus que de haillons ramassés à terre.

Le *pāṃçukūla* des premiers Bhikṣu était sans doute enroulé comme un pagne autour de la taille. Il servait moins à protéger le corps qu'à garder la décence, comme le montre la réflexion du Bodhisattva : «Si je trouvais quelque toile pour cacher ce qu'il faut cacher, ce serait bien.» Ce costume n'était pas sensiblement différent de celui des paria et des pauvres gens. Un des contes les plus touchants de la littérature bouddhique est l'histoire de cette pauvre fille qui, n'ayant pour tout bien qu'un chiffon pour cacher sa nudité, désirait cependant faire une offrande au Saṃgha : «Elle examina ses ressources; elle ne vit rien sauf la pièce d'étoffe... et la laissa tomber sur *Anāthapiṇḍika*.» (*Avadāna-Çataka*, 55, trad. Feer, p. 215.) Ce conte était très populaire. On le retrouve dans le *Dvāviṃçati-avadāna* et dans la *Ratnāvadāna-mālā*[2]. Dans un des récits du

[1] Les Vinaya prescrivent aux religieux de ne pas entrer dans un village sans être revêtu du triple *cīvara*. Il fallait donc que le Buddha reçût d'autres vêtements ou qu'il contrevînt à la règle. Nos pieux auteurs ont naturellement préféré la première de ces solutions.

[2] Cf. *Avadāna-Çataka*, trad. Feer, p. 216-217.

Tsa-pao-tsang-king, le thème est le même, avec cette différence que le nom de *Sudatta* y est substitué à son synonyme *Anāthapiṇḍika*[1]. Dans un conte analogue de l'*Açokāvadāna* traduit en chinois, la quête est faite par le roi *Açoka* lui-même[2].

D'ailleurs, le costume fait d'un seul morceau d'étoffe n'était pas nécessairement l'indice d'une extrême pauvreté. Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin contient un conte destiné à illustrer ce précepte tardif que les moines ne doivent pas contraindre les laïques à leur donner des vêtements. Un maître de maison de Çrāvastī va rendre visite au Bhikṣu *Upananda*. Celui-ci remarque que le visiteur est vêtu de deux belles pièces de cotonnade. *Upananda* en obtient une et n'est pas encore satisfait. Il demande l'autre. Le maître de maison proteste : «M'en retournerai-je tout nu ?» Mais l'astucieux *Upananda* réplique : «N'avez-vous pas un pagne?» Le maître de maison avoue qu'il en a un. «Puisqu'il en est ainsi, reprend le religieux, (sachez qu') actuellement, dans cette ville, des maîtres de maison, le corps vêtu d'un pagne et tenant un bâton grossier à la main, vont paître les troupeaux et chaque soir rentrent chez eux. Il vous faut également, le corps vêtu d'un pagne et tenant un bâton à la main, rentrer dans la ville en suivant les bœufs des autres personnes.» (Tripiṭ. chinois, éd. Tōkyō, XVI, p. 92^{b}, col. 12.)

Ainsi le pagne, premier costume du Buddha et de ses disciples, était aussi l'unique vêtement des parias et des pauvres gens et même des petits propriétaires qui allaient paître leurs bœufs sur les pâturages communaux. Au VIIe siècle, *Yi-tsing* pouvait encore noter : «Les laïques de l'Inde, fonctionnaires et gens de bonne condition, ont pour costume deux pièces

[1] Cf. *Tsa-pao-tsang-king*, Tripiṭ., éd. Tok., XIV, 10, p. 19^{b}, trad. par Chavannes, *Cinq cents contes et apologues*, III, p. 35.

[2] Cf. *A-yu-wang-tchouan*, Tripiṭ., édit. Tok., XXIV, 10, p. 28^{a}.

d'étoffe blanche, tandis que les classes inférieures et les pauvres n'en ont qu'une[1]. »

D'après le *Lalita Vistara*, le linceul ramassé par le Bodhisattva était une toile de *çaṇa*. Cette circonstance tenait-elle à des causes déterminées ou était-elle simplement fortuite? Le mot *çaṇa* désigne une espèce de chanvre qu'on cultive encore aujourd'hui dans la vallée du Gange. Actuellement cette fibre est surtout utilisée pour faire des liens et les vêtements sont généralement en tissu de coton. Il n'en a pas toujours été ainsi. Les Vinaya nomment tous le *çāṇa* ou *çāṇika* parmi les étoffes dont les Bhikṣu peuvent se vêtir. Dans l'antiquité, ce tissu grossier était probablement porté par les gens de basse condition tandis que le coton plus souple et plus fin était réservé aux classes supérieures. La toile de *çaṇa* devait également servir de linceul pour les gens du peuple, les pauvres et les parias, comme le montre l'exemple de l'esclave Rādhā dans le *Lalita Vistara*. C'est dire que ce tissu était celui qu'on trouvait le plus fréquemment dans la terre des tombes. Il y a lieu de penser qu'à l'imitation de leur maître, les religieux des premiers temps s'en contentaient et qu'ils ne se souciaient pas d'un meilleur vêtement, car, ainsi qu'il est dit souvent dans les Écritures, un Bhikṣu vertueux « sait se contenter de peu ».

Plus tard, quand les mœurs des moines devinrent moins simples et que l'usage s'établit de leur donner de fines étoffes, ceux qui continuaient à se vêtir exclusivement de *çaṇa* devaient acquérir une réputation de sainteté et d'austérité. Qu'on ne s'étonne donc point de trouver un Arhat du nom de Çaṇavāsa parmi ceux qui, lors du second concile, protestèrent contre les innovations coupables des moines de Vaiçalī. Çaṇavāsa signifie clairement : vêtu de *çaṇa*.

[1] Yi-tsing, *Record*, p. 67. Sur l'accord des bas-reliefs et de l'observation de Yi-tsing, voir Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, t. II, p. 81.

La légende de ce saint homme évoque le passé lointain où les Bhikṣu étaient vêtus d'une simple bande de toile grossière. Suivant l'*Açokāvadāna*[1], le futur patriarche, dans une existence antérieure, alors qu'il était chef de marchands, aurait rencontré dans une île un Pratyeka Buddha qui portait des vêtements de *çaṇa*. Il aurait offert un vêtement meilleur au solitaire, mais celui-ci l'aurait refusé en disant qu'il était entré, vêtu de *çaṇa*, dans la vie religieuse et qu'il resterait ainsi vêtu jusqu'à son entrée dans le Nirvāṇa. Le chef des marchands aurait alors fait vœu de renaître avec un vêtement identique; son souhait s'étant réalisé, telle serait l'origine de son nom.

Si les vêtements de *çaṇa* n'avaient aucun rapport avec l'état de religieux, la conduite du solitaire et celle du chef de marchands seraient étranges et malaisément explicables. Si au contraire il fut un temps où le pāṃçukūla de chanvre était l'habillement des disciples du Buddha, on comprend que le solitaire n'ait pas voulu l'échanger pour un vêtement plus riche et que le chef de marchands, désireux d'embrasser un jour la vie religieuse, ait fait vœu de renaître avec un vêtement de cette sorte. La légende de Çaṇavāsa doit remonter aux temps primitifs où porter un pagne de *çaṇa* symbolisait l'état de religieux mendiant, ou au moins à l'époque un peu plus tardive où cet habillement était encore celui des ascètes les plus austères.

Quand Hiuan-Tsang traversa le pays de Bamian[2], on lui montra dans un monastère la saṃghāṭi de Çaṇavāsa dont le tissu était en fibres de *çaṇa*. On raconta au pèlerin chinois que cet Arhat s'était, dans une existence antérieure, acquis de grands mérites en donnant des vêtements de *çaṇa* à la Communauté des Bhikṣu. On se souvenait donc encore du temps où

[1] Cf. *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūlasarvastivadin...*, *Journ. As.*, 1914, II, p. 556.

[2] Hiuan-Tsang, *Mémoires*, liv. I, 33e royaume.

la Communauté ne dédaignait point de se vêtir de ce tissu grossier.

Mais précisément en raison de ses origines lointaines, la légende de Çaṇavāsa ne pouvait survivre qu'en se modifiant, en s'adaptant aux mœurs nouvelles. Tant que les Bhikṣu furent vêtus comme les parias, on put concevoir qu'un même vêtement accompagnât un homme depuis la naissance jusqu'à la mort, pendant sa vie mondaine et sa vie monastique. Du jour où les clercs adoptèrent un costume très différent de celui des laïques, il devint difficile d'admettre qu'un moine eût continué de se vêtir comme avant son ordination. Comment accorder la légende de Çaṇavāsa avec le port du triple cīvara? La pièce de toile qui l'enveloppait à sa naissance et qu'il continua de porter pendant sa jeunesse n'était plus un habit décent pour un moine.

L'auteur de l'*Açokāvadāna* a tourné la difficulté en déclarant que Çaṇavāsa, par dérogation à la règle, avait été «autorisé» à porter jusqu'à sa mort le vêtement dans lequel il était né. Au temps de Hiuan-Tsang, c'est à force de prodiges que les conteurs se tiraient d'embarras : «Dans sa dernière existence, il sortit avec ce vêtement du sein de sa mère. A mesure que son corps croissait, son vêtement s'agrandissait dans la même proportion. Lorsque Ānanda l'eut converti, et qu'il eut quitté sa famille, ce vêtement se changea en un habit de religieux. Après qu'il eut reçu le complément des règles de la discipline, ce vêtement se transforma encore et devint une saṃghāṭi composée de neuf pièces...[1].»

Le *Çaṇavāsi-avadāna*, dans la *Bodhisattva-avadāna-kalpalatā*, présente une déformation encore plus accentuée des données primitives de la légende. Le patriarche dit : «Je souhaitai de porter un vêtement de couleur rouge (*çoṇa*); d'où mon nom

[1] Hiuan-Tsang, *ibid.*, trad. Stan. Julien, I, p. 39.

de Çaṇavāsi ... [1]. » Dans ce récit, le détail caractéristique du *çaṇa* est complètement effacé. Ne comprenant pas que le saint homme eût fait vœu de renaître dans un costume que ne portaient plus les moines de leur temps, les écrivains postérieurs cherchèrent une nouvelle étymologie pour rendre compte de son nom. Le mot *çoṇa,* qui signifie rouge, pouvait servir à qualifier certains riches *cīvara.* On prétendit que Çaṇavasi avait voulu renaître dans un vêtement de cette couleur. Son nom était toujours Çaṇavāsi, mais on l'interprétait au moyen de *çoṇa.* Et comme les explications de ce genre, si arbitraires qu'elles soient, finissent souvent par corrompre l'usage ancien, dans l'*Açokāvadāna* versifié, le nom du patriarche est devenu Çoṇavasi « celui qui est vêtu de rouge » [2].

Conformément à la règle des *dhūtāṅga,* le vêtement des premiers Bhikṣu était donc une bande d'étoffe grossière, ramassée à terre et nouée autour de la taille. Pendant combien de temps cette règle resta-t-elle en vigueur? S'il faut en croire les Vinaya, Çākyamuni aurait reçu un jour de riches vêtements offerts par le médecin *Jīvaka* et il aurait alors autorisé ses disciples à porter des vêtements laïques. Buddhaghosa estime que cet événement eut lieu vingt ans après la Bodhi. Il est permis de penser qu'un tel changement ne se fit point aussi vite. Les Bhikṣu ne s'affranchirent que peu à peu des obligations primitives, et plus tard, pour justifier l'abandon de la règle des *pāṃçukūla,* on prétendit que le Buddha l'avait lui-même abrogée. Comme il arrive généralement en matière d'observances religieuses, on ne changea pas brusquement les règles anciennes, mais on s'ingénia à les adapter à des situations nouvelles, tout en parais-

(1) Bendall, *Catalogue of Cambridge MSS*, p. 42, cité par Oldenberg, *S.B.E.*, XX, p. 394, n. 2.

(2) Cf. Rajendralāl Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, p. 10; analyse de l'*Açokavadāna* versifié.

sant les respecter; et c'est seulement lorsqu'un nouvel usage se fut établi en fait, qu'on s'efforça de le légitimer en droit. Les principales phases de cette évolution sont indiquées de la manière suivante dans le Vinaya des Dharmagupta :

En ce temps-là, des Bhikṣu trouvèrent des vêtements entre des tombes. Le Buddha dit qu'il les autorisait à s'en servir.

En ce temps-là, des Bhikṣu trouvèrent des vêtements votifs[1]. Le Buddha dit qu'il les autorisait à s'en servir.

En ce temps-là, des Bhikṣu qui voyageaient virent non loin d'une tombe un vêtement *pāṃçukūla* de grand prix. Scrupuleux et réservés, ils n'osèrent pas le prendre. Le Buddha dit qu'il les autorisait à le prendre.

En ce temps-là, Bhagavat était dans le Royaume de Çrāvastī. Or un fils de grande famille, qui était sorti du monde, ramassa dans une ruelle du marché, sur un tas de poussière 糞 掃 (*pāṃçukūla*), un vieux vêtement déchiré, et en fit une *saṃghāṭī* à son usage. Alors une épouse du roi *Po-sseu-ni* 波 斯 匿 (*Prasenajit*), l'ayant vu, fut touchée de compassion. Elle prit un vêtement de grande valeur, le déchira, le salit et le jeta dehors pour les Bhikṣu. Ceux-ci, scrupuleux et réservés, n'osèrent le prendre. Ils rapportèrent la chose au Buddha qui leur dit : «Si c'est pour les Bhikṣu, il faut le prendre.»

En ce temps-là, il y eut un Bhikṣu de grande famille qui sortit du monde. Dans la ruelle d'un marché, aux latrines, sur un tas de poussière (*pāṃçukūla*), il ramassa un vieux vêtement déchiré et s'en fit une *saṃghāṭī*. Alors un chef de famille de Çrāvastī, l'ayant vu, fut touché de compassion. Abandonnant un grand nombre de beaux vêtements, il les laissa dans une ruelle, aux latrines, pour les Bhikṣu. Il chargea un homme de les garder pour empêcher qu'on les prît. Alors des Bhikṣu passèrent en regardant droit devant eux. Comme ils entraient dans le

[1] Que faut-il entendre par «vêtements entre des tombes» et par «vêtements votifs»? Le *P'i-ni-mou* permet d'interpréter ces expressions obscures. Dans le premier cas, il s'agit, semble-t-il, de pièces d'étoffe recouvrant des restes mortels laissés sans sépulture et déposés seulement sur le sol. Quant aux vêtements «votifs», ce sont les pièces d'étoffe qu'on suspendait au-dessus des monuments funéraires (cf. Tripit., éd. Tok., XVII, 9, p. 13[a]). Il est à noter que le *P'i-ni-mou* interdit aux Bhikṣu de prendre ces deux sortes de vêtements. La règle de ce traité, généralement conforme à la Discipline des Dharmagupta, s'en écarte sur ces deux points.

village, l'homme qui gardait les vêtements leur dit : «O Révérends! Que ne regardez-vous à droite et à gauche?» Alors les Bhikṣu virent, mais, scrupuleux et réservés, ils n'osèrent prendre (ces vêtements). Les Bhikṣu dirent la chose au Buddha. Le Buddha dit : «Si c'est pour les Bhikṣu, je vous autorise à les prendre[1].»

Ces préceptes successifs s'écartent de plus en plus de la règle primitive et, par le contraste même, ils aident à en préciser le sens. L'autorisation de ramasser des pièces d'étoffe entre les tombes vint sans doute en atténuation d'une injonction plus sévère qui prescrivait de ne ramasser que des tissus trouvés sur les tombes. Les premiers *pāṃçukūla* étaient donc bien des linceuls. Plus tard, on élargit le sens du mot et on admit que toute pièce d'étoffe trouvée sur un tas de poussière ou simplement ramassée à terre était un *pāṃçukūla* et pouvait par conséquent être utilisée par un Bhikṣu. Dès lors, un laïque pouvait facilement donner un vêtement au Saṃgha : il lui suffisait de le jeter à terre dans un endroit où des religieux devaient passer. Certains donateurs prirent même la précaution de faire garder par un serviteur ces objets abandonnés pour éviter qu'ils ne fussent pris par d'autres que par ceux auxquels ils étaient destinés. Rien ne s'opposant désormais à ce qu'un religieux reçût un vêtement donné par un laïque, cette pratique entra de plus en plus dans les mœurs. Les Vinaya finirent par la sanctionner :

(Bhagavat) s'adressa aux Bhikkhu en ces termes :

«Je vous permets, ô Bhikkhu, de porter des vêtements laïques. Ceux qui le désirent peuvent porter des vêtements *paṃsukūla;* ceux qui le désirent peuvent accepter des vêtements laïques. S'il vous plaît de porter l'une ou l'autre sorte de vêtement, je vous y autorise[2].»

Une évolution comme celle dont nous venons de suivre les étapes est nécessairement assez lente. Malgré les textes sacrés

[1] Tripiṭ., éd. Tok., XV, 5, p. 56ª.
[2] *Mahāvagga*, VIII, 1, 35.

destinés à donner le change, nous devons admettre qu'à la mort du Buddha et probablement longtemps encore après lui, la règle des pāṃçukula était toujours observée. Il en résulte une conséquence importante, en ce qui concerne ses funérailles. Si Çākyamuni fut vêtu, toute sa vie, de haillons semblables à ceux qu'il avait ramassés avant de parvenir à la Bodhi, il est difficile d'admettre qu'il ait été enseveli avec faste. Dans les *gāthā* des plus anciens *Parinirvāṇa-Sūtra*, l'étoffe dont fut enveloppée la dépouille du Buddha est appelée *cīvara;* c'est donc que, d'après la tradition la plus ancienne, le premier Çramaṇa avait été enseveli non comme un noble Kṣatriya, mais comme un religieux mendiant. Et puisque ses premiers disciples, comme lui-même, n'étaient vêtus que d'une seule bande de tissu enroulée autour de la taille, il est très vraisemblable qu'il fut enseveli ainsi [1]. Il reste maintenant à expliquer pourquoi cette bande unique d'étoffe grossière fut remplacée dans les traditions ultérieures par mille pièces de deux sortes de tissus fins. Nous devons pour cela considérer le costume des anciens rois.

*
* *

Dans les textes bouddhiques les plus anciens, le Tathagata et ses principaux disciples se trouvent souvent en rapport avec divers laïques aux physionomies singulières et nettement ca-

[1] C'est d'ailleurs de cette façon qu'on ensevelissait communément les morts dans l'Inde ancienne. Caland, analysant le cérémonial des funérailles d'après les sūtra brahmaniques, décrit ainsi la toilette mortuaire : «Ein ungebrauchtes noch nie gewaschenes, nicht zerschnittenes, weisses Kleid wird auf den Todten gelegt. . .» (*Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, p. 16.) Encore de nos jours, le rite est sensiblement le même : «A new cloth is brought and from one end a piece about two inches broad, called the *vasna* or cloth, is torn. This shroud-end is knotted in the middle and its ends are tied together and worn round the chief mourner's neck. The rest of the cloth is wrapped round the body.» (*Bomb. Gaz.*, XXII, 84, cité par Caland, *ibid.* p. 18.)

ractérisées. Ce sont le pieux ministre Varṣakāra, la courtisane Amrapalı, le cruel roi d'Ujjayini, Pradyota, le médecin Jıvaka, etc. Ces personnages sont les héros d'un cycle de légendes qui n'est nulle part raconté entièrement, mais on découvre çà et là des épisodes dans les Sutra et les Vinaya. A un de ces récits, inséré dans le Vinaya des Mulasarvāstivādin, nous empruntons le fragment suivant. La scène est à Ujjayini. Le roi Pradyota vient d'avoir huit songes extraordinaires. Il s'adresse au religieux Kātyāyana qui lui en révèle le sens. Sous des apparences fantaisistes, ce passage contient des indications exactes sur le costume et les attributs des rois dans l'Inde ancienne et sur le mouvement des échanges entre divers pays de l'Asie orientale. Pour le distinguer d'un texte analogue, mais plus récent, nous l'appellerons désormais le «Premier récit des huit songes». Notre traduction est basée sur la version chinoise de Yi-tsing et sur le *Dul-va* tibétain.

Premier récit des huit songes.

(Vinaya des Mūlasarvāstivādin; Tripiṭ., éd. Tokyo, XVII, 2, p. 16a; *Dul-va*, XI, f. 191a [1].)

... Grand roi, vous avez vu en songe huit choses. Que présagent-elles? Vous vous êtes vu le corps entièrement oint d'une pâte parfumée de santal blanc. C'est le présage que le souverain du royaume de Videha [2] vous envoie une grande pièce de mousseline blanche [3] et qu'on

[1] Schiefner a donné une traduction du texte tibétain dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences de Pétersbourg*, XXII, p. 7. La comparaison avec la version chinoise permet d'identifier certains toponymes dont Schiefner n'avait pu trouver l'équivalent.

[2] Tibét. *lus-'phags*, chin. «Suprême-contrée» 勝方. Le mot Videha est généralement rendu en chinois par «Suprême-corps» 勝身 (cf. Watters, *On Yuan-chwang travels*, I, 33) auquel correspond exactement la traduction tibétaine *lus-'phags*. L'expression employée ici par Yi-tsing répond à un original *Videça* (?).

[3] Tibét. *gos be'u ras yug po che žig*, chin. «une grande pièce d'étoffe blanche» 大白㲲.

vient vous l'offrir, ô grand roi. (Les envoyés) sont maintenant à mi-route. Passé sept jours, ils arriveront certainement.

De plus, vous vous êtes vu le corps humecté d'une eau parfumée de santal rouge. C'est le présage que le souverain du royaume de Gandhāra[1] vous envoie un tissu précieux de laine rouge[2] et qu'on vient vous l'offrir, ô grand roi. (Les envoyés) sont maintenant à mi-route. Passé sept jours, ils arriveront certainement ici.

De plus, vous avez vu du feu brûler sur votre tête. C'est le présage que le souverain du royaume de Yavana[3] vous envoie un diadème de l'or le plus fin et qu'on vient vous l'offrir, ô grand roi. (Les envoyés) sont en route. Passé sept jours, ils arriveront certainement ici.

De plus, vous avez vu de grands serpents venimeux qui pendaient sous vos deux aisselles. C'est le présage que le souverain du royaume de Cīna[4] vous envoie deux épées précieuses et qu'on vient vous les présenter, ô grand roi. (Les envoyés) suivent leur route; dans sept jours, ils arriveront.

De plus, vous avez vu deux carpes qui vous léchaient les deux pieds. C'est le présage que le souverain de l'île de Siṃha[5] vous envoie une paire de brodequins[6] précieux et qu'on vient vous les présenter, ô grand roi. (Les envoyés) sont en route; dans sept jours, ils arriveront.

De plus, vous avez vu deux oies blanches volant à travers l'espace. C'est le présage que le souverain du royaume de Tukhāra[7] vous envoie deux chevaux et qu'on vient vous les présenter, ô grand roi. (Les envoyés) continuent leur route; dans sept jours ils arriveront.

De plus, vous avez vu de grandes montagnes noires s'avancer en face de vous. C'est le présage que le souverain du royaume de Kaliṅga[8] vous envoie deux grands éléphants-rois et qu'on vient vous les

(1) Tibét. *Sa-'jin* «terre-tenir», chin. *K'ien-t'o-lo* 健陀羅.

(2) Tibét. *la ba rin po che zig*, chin. «précieuse étoffe de laine rouge» 赤毛寶綵.

(3) Tibét. *Ya-ba-ni*, chin. *P'an-na* 槃那.

(4) Tibét. *Rgya*, chin. *Tcheu-na* 支那.

(5) Tibét. *Siṅ-ga-la*, chin. «Lion-île» 師子洲.

(6) Il y a ici un jeu de mots en chinois : le mot *li* 鯉 qui désigne la carpe a la même prononciation que le mot *li* 履 «brodequin».

(7) Tibét. *Bag-la*, chin. *T'ou-houo-lo* 吐火羅.

(8) Tibét. *Ka-liṅ-ga*, chin. *Kie-ling-k'ia* 羯陵伽.

présenter, ô grand roi. (Les envoyés) continuent leur route; dans sept jours, ils arriveront.

De plus, vous avez vu une mouette blanche déposer sa fiente sur votre tête. C'est le présage d'une affaire qui concerne Çāntimatī [1], la mère de Gopāla [2].

Tandis que le huitième songe se rapporte uniquement aux circonstances du récit, les sept autres ont une signification plus large en ce qu'ils associent chacun le nom d'une contrée connue à une production déterminée : le Videha et la mousseline, le Gandhāra et les lainages, le royaume de Yavana et l'or, la Chine et les épées, Ceylan et les brodequins précieux, le Tokharestan et les chevaux, le Kaliṅga et les éléphants. Il est possible de montrer que cette classification n'est pas arbitraire, mais qu'elle repose au contraire sur des données positives et constitue en quelque sorte un sommaire de géographie économique.

Le Kaliṅga est la contrée qui s'étend le long du golfe du Bengale, au nord de la Godavarī. Le roi de ce pays envoie deux éléphants au roi Pradyota. Plus tard, Hiuan-Tsang traversant le Kaliṅga nota particulièrement les éléphants sombres qui s'y trouvaient et qui étaient fort recherchés dans les contrées environnantes [3].

On sait par la notice du *T'ang chou* que le Tokharestan était renommé pour ses chevaux [4].

(1) Tibét. *źi*, chin. «Tranquillité-plaisir» 安樂.

(2) Tibét. *ba la skyoṅ*, chin. «Bœuf-garder» 牛護.

La légende dont nous avons tiré le récit des huit songes est à rapprocher des Jataka 77, 314 et 418. Comme l'ont signalé Francis et Thomas, le fond de tous ces récits est le même. Inquiet de certains présages, un roi se décide à faire des sacrifices. Sur les conseils d'une personne de son entourage, il consulte un voyant qui interprète les présages. Cf. Francis (H. T.) et Thomas (E. J.), *Jataka tales, selected and edited with Introduction and Notes*, p. 79.

(3) Cf. Hiuan-Tsang, *Mémoires*, l. X, 87e royaume.

(4) Cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 155 et 157.

Les brodequins « précieux » envoyés au roi Pradyota par le souverain de Ceylan étaient probablement ornés de perles et de pierreries, comme les sandales d'or incrustées de pierres précieuses du roi indien Sōphytēs, le contemporain d'Alexandre[1]. En fait, l'île de Ceylan a toujours été célèbre par ses joyaux. Dans le premier conte du dernier chapitre de l'*A-yu-wang-tchouan*, par exemple, il est fait mention de cinq joyaux *jou-i* 如意 (*cintāmaṇi*) envoyés en tribut au roi Açoka par le souverain de Siṃhala[2].

Au temps de Pline, le fer chinois était connu jusqu'à Rome et on lui attribuait la palme « palma serico ferro est[3] ». Dans l'antiquité, l'industrie et le commerce du fer étaient entre les mains de la population de *Leang* 梁 et, de bonne heure, le gouvernement chinois s'en réserva le monopole[4]. Jusqu'au moyen âge, l'acier, et par conséquent les lames d'épées, reste un des principaux articles d'échange entre la Chine et les peuples voisins. Les conteurs des *Mille et une Nuits* connaissent encore « l'acier chinois[5] ».

L'or fin ouvré par les Yavana fait immédiatement songer aux belles monnaies de ce métal frappées par les rois indo-grecs. Ceux-ci devaient payer en or la plupart des produits qu'ils achetaient à leurs voisins méridionaux, notamment l'ivoire brut et les éléphants. L'habileté des artisans grecs à travailler le métal précieux ne pouvait manquer d'être admirée dans l'Inde. On a récemment découvert et déposé au musée de Calcutta une agrafe de turban en or repoussé « de pur travail hel-

(1) Q. Curtius Rufus, IX, 1.

(2) Tripit., éd. Tok., XXIV, 10, p. 26ª.

(3) Pline, XXXIV, 14. Ptolémée dit que la métropole de la Chine n'a pas les murs d'airain que lui attribue la légende (*Géogr.*, VII, 3, 6).

(4) Cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 225, n. 2.

(5) *Mille et Une Nuits*, trad. Mardrus, t. VII, p. 12. Edrisi cite le fer parmi les articles exportés de Chine vers Aden. Cf. Yule, *Cathay and the way thither*, I, p. xxix, n. 2.

lénique[1]». Ce bijou est à rapprocher de l'ornement de tête offert au roi d'Ujjayinī par le roi des Yavana.

Le précieux tissu de laine rouge offert par le roi du Gandhāra est le modèle de ces fines étoffes dont la réputation dura pendant tout le moyen âge et qui, après avoir fait l'admiration du monde musulman, furent appréciées des Européens sous le nom de «cachemire». De bonne heure, les habitants des hautes vallées du Nord-Ouest surent tisser des étoffes de choix avec la meilleure laine des troupeaux tibétains. De nos jours, c'est encore ainsi que les choses se passent. «L'actuel «pashmina» du Kaçmīr est tissé avec la douillette toison qui, pour les garantir des bises himalayennes, pousse sous le long poil des chèvres du Haut-Thibet[2].»

De quelle nature était l'étoffe blanche envoyée au roi d'Ujjayinī par le roi du Videha? Sur ce point, la traduction de Yi-tsing manque de précision et nous ne savons trop quelle valeur attribuer aux mots tibétains *be'u ras*. *Ras* signifie coton; *be'u ras* désignerait, d'après Jäschke, une toile fine étrangère au Tibet. L'expression tibétaine permet de supposer qu'il s'agissait d'une variété de coton particulièrement fine, et cette conjecture est fortifiée par ce que nous savons des espèces végétales cultivées encore de nos jours dans le sol de l'ancien Videha. Dans *Bihar peasant life*, Grierson note que le Tirhut est fameux par une espèce de coton appelée *kokti* ou *bhadaiya* dont on fait une étoffe d'une extrême finesse. «Un vêtement de *kokti* dure autant qu'une vie humaine[3].» Ces indications sont précieuses, car le Tirhut actuel correspond à l'ancien Videha. La permanence des espèces cultivées dans ce district nous permet, suivant toute probabilité, d'identifier à plus de vingt siècles d'intervalle

[1] Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, p. 181.
[2] *Ibid.*, II, p. 352.
[3] Grierson, *Bihar peasant life*, p. 237.

le textile dont était fait le *be'u ras* offert au roi d'Ujjayinī avec le *kokti* encore si prisé de notre temps [1].

Un dernier texte achèvera de montrer qu'entre toutes les étoffes connues dans l'Inde ancienne, il n'en était pas de plus nobles que les mousselines de coton et les cachemires. Dans un récit en vers, le *Mahāvāṇijajātaka* mentionne avec des articles précieux, or, argent, perles, béryls, «les étoffes de Kāsī et les *uddiyāna kambala* [2]». M. Sylvain Lévi a prouvé qu'il fallait «affecter à la vallée du Swat le nom d'Oḍḍiyāna, Uḍḍiyāna [3]». Ce pays est voisin du Gandhāra. L'un et l'autre appartiennent à cette région du Nord-Ouest où les laines fines du Tibet étaient tissées et teintes et d'où elles s'écoulaient vers l'Inde. Quant aux étoffes de Kāsī (*Kāsikāni vatthāni*), ce sont les fameuses mousselines de Bénarès dont on célèbre si souvent les qualités dans la littérature indienne. Bénarès n'est pas éloignée du Tirhut. Sa situation sur le Gange en fit probablement de bonne heure un centre commercial important où venaient s'entreposer les étoffes du Videha. Il est possible également qu'une partie du coton produit dans cette contrée fût tissé par les artisans de Kāsī. Quoi qu'il en soit, il ne paraît

[1] Comme l'a indiqué B. Laufer, *be'u ras* paraît être l'équivalent de *'bu ras* (*Loan words in Tibetan*, in *T'oung Pao*, 1916, p. 405, note 1). *'bu ras* est défini par S. Chandra Das : «a coarse sort of raw silk imported into Tibet from Assam by traders from Bhutan». Quelle que soit la valeur moderne de cette expression, il est difficile d'admettre que l'étoffe offerte au roi Pradyota, plusieurs siècles avant notre ère, par le souverain du Videha, fût «a coarse sort of raw silk». En conservant au mot *ras* sa valeur propre de «coton», on obtient un sens beaucoup plus satisfaisant.

Il est d'ailleurs possible que *be'u ras*, désignant un textile étranger au Tibet et originaire du Nord de l'Inde, ait eu au cours des âges des acceptions très différentes. De même, le mot chinois *tie*, après avoir désigné une étoffe de laine fine venue d'Asie Centrale, a fini par signifier un tissu de coton importé par la même voie.

[2] Sylvain Lévi, *Catalogue géographique des Yakṣa*, *Journ. As.*, 1915, I, p. 105.

[3] *Ibid.*, p. 109.

pas douteux que les *kāsikāni ca vatthāni uddiyāne ca kambale* du *Mahārāṇijajātaka* ne correspondent aux deux premiers présents offerts au roi d'Ujjayinı : la mousseline du Videha et le cachemire du Gandhāra.

En somme, les indications fournies par le Premier récit des huit songes concordent avec les témoignages des auteurs les plus divers. Nous pouvons donc y ajouter foi, soit qu'il nous fasse connaître les principales productions de sept royaumes, soit qu'il nous donne un aperçu des richesses des anciens rois. A l'époque où ce récit fut composé, un roi magnifique devait monter un éléphant du Kaliṅga; son char était traîné par des chevaux du Tokharestan; sa tête était ornée d'un bijou d'or fin ouvré par les Yavana; des joyaux de Ceylan brillaient sur sa chaussure; ses épées étaient d'acier chinois et son costume était formé de deux bandes d'étoffe : une pièce de mousseline blanche du Videha et une autre de cachemire rouge. C'étaient là les signes distinctifs de la plus large opulence; ce n'étaient pas, à proprement parler, les emblèmes de la royauté. Dès une époque très ancienne, le parasol et le chasse-mouches paraissent avoir été dans l'Inde des attributs du pouvoir souverain. Ces deux derniers objets pouvaient n'avoir qu'une faible valeur intrinsèque et ils accompagnaient toujours les roitelets les moins puissants. Au contraire, les sept objets rares offerts au roi Pradyota étaient des présents dignes d'un grand roi. Ils constituaient en quelque sorte le trésor du Cakravartin.

A quelle date le Premier récit des huit songes fut-il composé? Parmi les pays dont il énumère les productions, l'auteur cite le «royaume des Yavana». Il est probable qu'il entendait désigner par là le royaume grec de Bactriane fondé vers 250 avant notre ère. En admettant même qu'il s'agît de l'Empire d'Alexandre, cela ne nous ferait pas remonter beaucoup plus haut dans le passé. L'Empire d'Açoka s'étendait du Kaliṅga au Gandhara. De ce dernier pays, vestibule de l'Inde ouvert sur

l'Asie centrale, les chefs de caravane pouvaient aller chercher l'acier chinois et les chevaux du Tokharestan. Le Premier récit des huit songes nous donne en somme un aperçu des productions de l'Empire d'Açoka et des pays avec lesquels il était en relations : Ceylan, le royaume grec de Bactriane, le Tokharestan et la Chine. Encore que l'auteur ait voulu mettre en scène des personnages contemporains du Buddha, nous inclinons à penser qu'il vivait au temps des Mauryas. En tout cas, son récit ne saurait être antérieur à la fin du IV[e] siècle.

Nous savons maintenant de quelles étoffes était fait le costume des anciens rois. Pour voir comment elles étaient drapées, il suffit d'examiner les bas-reliefs de Bharhut qui, sculptés au III[e] siècle, sont à peu près contemporains du Premier récit des huit songes. Les rois et les grands personnages — la distinction est souvent malaisée à faire — y sont vêtus essentiellement de deux bandes d'étoffe : un long pagne, analogue à la *dhoti* moderne, enveloppe la taille et descend jusqu'au-dessous du genou, parfois même jusqu'au mollet; des épaules ou des bras tombe une légère écharpe. Ces données cadrent bien avec ce que nous ont appris les textes. Le vêtement principal est le pagne; c'est lui qui protège et cache le bassin; il est naturel qu'il soit fait de l'étoffe la plus résistante et la plus épaisse, c'est-à-dire de cachemire, tandis que l'écharpe légère est en mousseline du Videha. Sur les bas-reliefs du stupa de Sanchi où les rois sont vêtus à peu près comme à Bharhut, mais dont l'exécution est plus habile, il est visible que l'écharpe est faite d'un tissu transparent. Après avoir drapé le torse, elle tombe à droite et à gauche jusqu'au niveau des chevilles. Elle devait donc être très grande et beaucoup plus longue en tout cas que l'étoffe du pagne. Or, le récit des huit songes fait mention d'une « grande » pièce de mousseline et d'une « précieuse » étoffe de laine. Le choix même des épithètes traduit une différence réelle. Le texte et les monuments figurés sont donc d'accord

dans les moindres détails. Grâce au premier, nous pouvons restituer au costume des rois la couleur qui lui fait défaut sur les images en pierre : le long pagne était en laine rouge et l'écharpe en mousseline blanche.

Ce n'est pas à dire que le tissu de la dhoti royale fût nécessairement uni et monochrome. Quinte-Curce, qui utilisait des sources anciennes et dignes de foi, dépeint ainsi la robe du roi Sōphytēs : *vestis erat auro purpuraque distincta*[1]. Ailleurs, décrivant en termes généraux le vêtement des rois indiens, il emploie exactement la même expression : *distincta auro et purpura*[2]. Strabon, qui mettait en œuvre les relations de Megasthènes et d'autres voyageurs grecs, signale également l'usage d'étoffes brodées de fils d'or à la cour des Mauryas[3]. Il ressort de ces témoignages concordants qu'à l'époque où fut rédigé le Premier récit des huit songes, le fond rouge du pagne royal était rehaussé d'ornements d'or.

Par la couleur sinon par la forme, ce vêtement était semblable à celui des monarques achéménides. Maspero décrit ainsi l'habillement du roi des rois : « Il ne différait du costume des nobles que par la nuance pourprée de l'étoffe et par la richesse des broderies d'or qui y étaient appliquées[4] ».

En somme, au temps des Mauryas et probablement dès la conquête d'Alexandre, le vêtement principal des rois indiens était étranger de matière, de fabrication, et d'aspect. Fait avec la laine la plus fine des troupeaux himalayens tissée et teinte au Gandhāra, il était, comme la robe des Achéménides, de fond pourpre rehaussé d'or.

Les huit songes du roi Pradyota sont également interprétés

(1) Q. Curtius Rufus, IX, 1.
(2) *Ibid.*, VIII, 9.
(3) Strabo, XV, 1, 69.
(4) Cf. Maspero, *Hist. ancienne*, t. III, p. 743.

par le vénérable Kātyāyana dans un des contes du *Tsa-pao-tsang-king* (Trip., éd. Tōk., XIV, 10; Nanjio, n° 1329). Ce recueil d'avadana dont l'original est perdu, a été traduit en chinois en 472 de notre ère par le Çramaṇa des Pays d'Occident Ki-kia-ye 吉迦夜 assisté du religieux T'an Yao 曇曜. Le nouveau récit des huit songes qu'il contient s'écarte assez sensiblement du premier pour qu'il soit utile d'instituer une comparaison entre ces deux textes. Je reproduis ci-après, en la modifiant légèrement, la traduction donnée par Chavannes dans les *Cinq cents Contes et Apologues*[1].

SECOND RÉCIT DES HUIT SONGES.
(Trip., éd. Tok., XIV, 10, p. 37ª.)

«Ces rêves sont de fort bon présage: il faut s'en réjouir et ne point y voir un sujet d'affliction. Le feu qui brûle sur la tête, c'est le présage que (des envoyés) du royaume du souverain des Joyaux 寶主 viendront apporter en tribut au roi un diadème céleste du prix de cent mille onces d'or. Voilà exactement ce que signifie ce songe.»

La femme était inquiète, car le délai de sept jours allait être accompli; elle serait alors mise à mort par le roi et craignait que le messager porteur du diadème n'arrivât trop tard; elle demanda donc au Vénérable quand celui-ci arriverait.

«Aujourd'hui même, lui répondit-il, entre trois et cinq heures de l'après-midi, il arrivera certainement.

Les deux serpents qui s'enroulent autour de la ceinture, c'est le présage que le roi du royaume des *Yue-tche* 月支 offrira deux épées d'une valeur de cent milles onces d'or; au coucher du soleil (les envoyés) arriveront.

Le réseau de fines mailles de fer qui entoure le corps, c'est le présage que le roi du royaume de *Ta-ts'in* 大秦 offrira un collier de perles d'une valeur de cent mille onces d'or: demain, au point du jour, (les envoyés) arriveront.

Les poissons rouges qui avalent les pieds, c'est le présage que le roi du royaume de *Che-tseu* 師子 (*Siṃhala*) offrira des souliers précieux

[1] CHAVANNES, *Cinq cents Contes et Apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, t. III, p. 109.

en *p'i-lieou-li* 毗琉璃 (*vaiḍūrya*) d'une valeur de cent mille onces d'or; demain, à l'heure du repas, (les envoyés) arriveront.

Les quatre grues blanches qui viennent, c'est le présage que le roi du royaume de *Pa-k'i* 跋耆 (*Vṛji*) offrira un char précieux en or; demain au milieu du jour (les envoyés) arriveront.

Le fait de marcher dans une boue de sang, c'est le présage que le royaume de *Ngan si* 安息 (Parthie) offrira du *k'in-p'o-lo* 欽婆羅 (*kambala*) en poils de cerfs d'une valeur de cent mille onces d'or: demain, au moment où le soleil commence à descendre, (les envoyés) arriveront.

Le fait d'être monté sur une montagne très blanche, c'est le présage que le roi du royaume de *K'ouang-ye* 曠野 (*Aṭavī*) offrira un grand éléphant; demain, entre trois et cinq heures de l'après-midi, (les envoyés) arriveront.

Le héron qui dévore la tête du roi, c'est le présage que le roi aura demain une affaire d'ordre privé avec vous, son épouse: c'est là une chose que vous connaîtrez demain.»

La nomenclature géographique n'est plus la même que dans le Premier récit des huit songes. Au Sud-Ouest, nous retrouvons l'île de Ceylan dont le roi envoie encore des souliers précieux; mais le Kaliṅga qui, dans la première rédaction, était le pays des beaux éléphants, est remplacé dans la seconde par le royaume de *K'ouang-ye* «la jungle». Désignant ici une contrée déterminée, cette expression est sans doute la traduction du nom sanscrit *Aṭavī* qui paraît s'être appliqué à de nombreuses localités, et qu'entre autres exemples «le *Mahā-Bhārata*, II, 1175, range parmi les conquêtes de Sahadeva au Sud... aussitôt après les Andhra et les Kaliṅga[1]».

A l'Est, le pays de Vṛji s'est substitué au Videha. Ces deux contrées étaient voisines. Politiquement, elles semblent avoir été longtemps confondues. Le pays du «Souverain des Joyaux» est peut-être l'île de *Ratnakūṭa*. Un conte du *Kathāsaritsāgara* commence en effet par ces mots: «Il y a ici au milieu de la

[1] Sylvain Lévi, *Catalogue géographique des Yakṣa*, dans *Journ. As.*, 1915, t. I, p. 64.

mer une grande île nommée Ratnakuṭa. Jadis y vivait un roi d'un grand courage, dévòt adorateur de Viṣṇu, qui était justement nommé *Ratnādhipati*[1]. » « Souverain des Joyaux » 寶主 est l'exacte traduction du sanscrit Ratnādhipati. Pour se rendre dans son royaume, on s'embarquait au port de Tāmralipti[2], situé aux bouches du Gange. Il ne s'agit pas de Ceylan mentionnée à part dans le Second récit des huit songes. Il faut donc chercher Ratnakūṭa à l'Est de l'Inde et au Nord de Ceylan. Dans la suite du conte auquel nous venons de faire allusion, un marchand qui s'embarque pour *Svarṇadvīpa* (= *Suvarṇadvīpa*) est pris en route par un grand tourbillon; son navire sombre; lui-même échappe par miracle et aborde à Ratnakūṭa[3]. Le *Saddharmasmṛtyupasthāna-Sūtra* mentionne également en premier lieu, au delà du Jambudvipa, la Montagne des Joyaux, puis l'île appelée « Muraille d'Or » (*Suvarṇakuḍya*)[4]. Dans un autre conte du *Kathāsaritsāgara*, un marchand se rend pour faire le commerce dans une île nommée *Suvarṇa-bhūmi*[5]. Suvarṇadvipa, Suvarṇakuḍya, Suvarṇabhumi paraissent être les appellations peu différentes d'une même contrée : Péninsule Malaise, Chersonèse d'Or de Ptolémée, considérée comme une île parce qu'on s'y rendait par mer. Ratnakūṭa, la « Montagne des Joyaux », devait être située immédiatement en deçà, c'est-à-dire en Birmanie. Cette localisation s'appuie d'ailleurs sur un certain nombre de faits. Pour les rédacteurs du *Saddharmasmṛtyupasthāna-Sūtra*, la pénétra-

(1) *Kathāsaritsāgara*, liv. VII, chap. 36, trad. Tawney, t. I, p. 328. Cf. Kṣemendra, *Bṛhatkathā mañjarī*, édit. Kavyamāla, p. 477, vers 108 :

Ratnakūṭābhidhadvipe rājā Ratnādhipo 'bhavat.

(2) *Kathāsaritsāgara*, VII, 36, trad. Tawney, I, p. 329.

(3) *Ibid.*, p. 332.

(4) Cf. Sylvain Lévi, *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, *Journ. As.*, 1918, t. I, p. 19 et 80.

(5) *Kathāsaritsāgara*, liv. IX, chap. 52, trad. Tawney, t. I, p. 510.

tion des premiers navigateurs au Ratnakuṭa était un événement très ancien[1]. On sait qu'en fait le Pégou est une terre de vieille colonisation indienne. Une des principales cités était la ville de Viṣṇu, et nos contes insistent particulièrement sur le culte rendu à ce dieu dans le pays de Ratnakuṭa[2].

Au Nord et à l'Ouest de l'Inde, la scène politique a complètement changé. Vers le Nord, l'horizon s'est rétréci, tandis que plus à l'Ouest, il s'étend maintenant à perte de vue.

On sait, par les historiens chinois, qu'en 128 avant notre ère, les *Ta-Yue-tche* parvenus au Nord de l'Oxus avaient déjà préparé l'asservissement des Tokhares établis au Sud de ce fleuve. Plus tard, les Yue-tche s'emparent définitivement du Tokharestan et s'étendent jusqu'au Gandhāra où ils installent un gouverneur (*jagbou*). Poursuivant leurs conquêtes, ils descendent dans l'Inde et détruisent vers l'an 25 avant notre ère le royaume grec où régnait Hermaios. A partir de cette date, les noms de Tukhāra, Gandhāra, Yavana ne représentent plus des organisations politiques indépendantes. Ces anciens royaumes sont absorbés dans l'Empire des Yue-tche. Il est remarquable que, dans le Second récit des huit songes, ces trois noms aient disparu et fait place à celui des envahisseurs. Il est également significatif que la Chine ne soit plus nommée : les épées offertes au roi Pradyota lui sont envoyées par le souverain des Yue-tche. Le Second récit des huit songes a dû être composé, lorsque les nouveaux conquérants, maîtres des routes de la Haute-Asie, étaient devenus les intermédiaires indispensables entre l'Inde et le monde chinois.

Plus à l'Ouest, le *Tsa-pao-tsang-king* cite deux grands Empires

(1) Cf. Sylvain Lévi, *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, p. 20.

(2) *Kathasaritsagara*, liv. V, chap. 31, trad. Tawney, t. I, p. 220 : « There is a fair isle in the middle of the sea named Ratnakūṭa, and in it there is a temple of the adorable Viṣṇu founded by the Ocean, and on the twelfth day of the white fortnight of Āṣāḍha there is a festival there with a procession, and people come there diligently from all the islands to offer worship. »

qui ne figuraient pas dans la rédaction plus ancienne : la Parthie (*Ngan-si*) et l'Orient romain (*Ta-ts'in*). Dans le même temps où les Yue-tche s'ébranlaient sous la poussée des Hiong-nou, les rois parthes achevaient de fonder un vaste Empire. Mithridate Ier, qui règne approximativement entre 171 et 138, étend sa domination depuis la Bactriane jusqu'à la vallée du Tigre; mais il ne communique directement ni par terre ni par mer avec l'Inde proprement dite : les Yavana tiennent encore la vallée de l'Indus et, en Mésopotamie, le petit État de Kharacène garde le débouché des grands fleuves. C'est seulement, croyons-nous, sous les successeurs de Mithridate Ier, notamment sous Mithridate II le Grand, que les Parthes entrèrent activement en relations avec les peuples voisins. *Tchang-k'ien*, qui recueillit ses informations vers 128, dépeint les marchands du *Ngan-si* comme des voyageurs entreprenants[1] et le *Cheu-ki* signale par la suite l'arrivée en Chine d'ambassadeurs parthes accompagnés de jongleurs du *Li-kan* (Syrie)[2].

La reconstitution de l'Empire perse sous l'autorité des Arsacides permettait aux caravanes de circuler depuis l'Inde et la Chine jusqu'à la Syrie et même jusqu'à Rome. A l'avènement d'Auguste, plusieurs rois indiens dépêchèrent par la voie de terre des ambassadeurs chargés de le féliciter et de lui porter des présents[3]. En même temps Ctésiphon et Barygaza communiquaient directement par la mer et la voie fluviale. Rome, poursuivant la conquête des débris occidentaux de l'Empire d'Alexandre, supprimait la piraterie, donnait au commerce une nouvelle impulsion et rendait possible un courant continu d'échanges entre l'Inde et les ports de la mer Rouge.

(1) Cf. Hirth, *The story of Chang k'ien*, in *Journ. of the American Oriental Society*, 1917.
(2) *The story of Chang k'ien, ibid.*
(3) Cf. H. G. Rawlinson. *Intercourse between India and the Western World*, p. 107.

Les débuts de l'Empire indo-scythe datent du Ier siècle avant notre ère. L'établissement de relations permanentes entre l'Inde, la Parthie et le monde romain ne doit pas remonter beaucoup plus haut. On peut à peu près rapporter à l'an 25 av. J.-C. la chute du dernier roi indo-grec vaincu par les Yue-tche et le départ des premiers ambassadeurs indiens envoyés à Rome. C'est la situation politique résultant de ces divers événements qui se reflète dans le Second récit des huit songes. Elle permet donc, dans une certaine mesure, de le dater. Tandis que le premier récit avait été composé pendant le IIIe ou le IIe siècle, le second n'a pu être rédigé que pendant le Ier siècle ou à une date ultérieure.

Dans ce dernier texte, comme dans le premier, la nature des présents offerts au roi Pradyota s'accorde bien avec ce que nous savons par ailleurs de l'activité économique des pays considérés. De même que le Kaliṅga voisin, le pays d'Aṭavi, «la jungle», ne pouvait manquer d'exporter des éléphants. L'île de Simḥa envoie encore des souliers précieux, et ils sont ornés de *vaiḍūrya* (beryl). Cette gemme était alors très recherchée, car parmi les objets exportés vers le monde romain, c'était un de ceux qui atteignaient les plus hauts prix[1]. Comme dans le premier récit, l'ornement de tête présenté au roi Pradyota devait être en or, peut-être enrichi de pierreries. Les noms même de Ratnakuṭa et du Souverain des Joyaux font penser à une contrée riche en matières précieuses.

Les deux épées qui venaient autrefois de Chine sont offertes dans la seconde rédaction par le roi des Yue-tche. Nous avons déjà fait remarquer que par suite du progrès de ces conquérants, le fer chinois passait nécessairement sur leur territoire.

Les deux chevaux du premier récit sont remplacés dans le second par un char d'or ou plutôt par un char doré. Le char

(1) Rawlinson, *ibid.*, p. 101.

suppose les chevaux, mais il ajoute un élément caractéristique de la royauté. Le Cakravartin, par définition, est un monarque qui fait tourner son char. Ce présent, offert par le roi des Vṛjiens, est annoncé par quatre mouettes, tandis que dans le récit plus ancien l'envoi de deux chevaux du Tokharestan n'était présagé que par deux de ces oiseaux. C'est indiquer assez clairement qu'il s'agissait d'un quadrige. L'usage des chars attelés de quatre chevaux remonte assez haut dans le passé. Nous en trouvons des images à Bharhut et à Sānchi.

L'eau parfumée de santal rouge qui, dans le récit plus ancien, baignait le corps du roi Pradyota est remplacée dans le *Tsa-pao-tsang-king* par une boue de sang dans laquelle marche le monarque. Ces deux présages analogues annoncent des événements presque identiques : dans le premier cas, l'envoi d'une étoffe de laine rouge; dans le second, l'envoi d'une étoffe laineuse évidemment rouge aussi. Dans les deux cas, la teinte du tissu est la même, mais le lieu d'origine diffère : c'était d'abord le royaume du Gandhāra, puis, dans le second récit, l'Empire parthe. Il n'y a d'ailleurs aucune raison de contester cette indication géographique. Les Arsacides, héritiers des Achéménides, avaient probablement adopté le costume des anciens rois, la robe persane au fond pourpre rehaussé d'or. De telles étoffes pouvaient donc être offertes par les Parthes à un roi indien : c'était un présent vraiment royal.

Faut-il attacher grande importance au fait que, là où le Premier récit des huit songes mentionnait une étoffe de laine, le Second parle d'un *kambala* en poils de cerf ? Cette différence est plus apparente que réelle. Les mots chinois 鹿毛 «poils de cerf» répondent au sanscrit *mṛgaroma* qui signifie «laine». Le présent envoyé par le roi des Parthes était donc une étoffe laineuse. Rien n'indique qu'elle fût d'autre nature que le tissu offert précédemment par le roi du Gandhāra.

Six des présents mentionnés dans chaque récit ayant été

comparés deux à deux, il ne reste plus dans la première liste que la mousseline du Videha, à laquelle correspond dans la seconde le collier de perles du Ta-ts'in. Ces deux objets ne sont pas sans analogie : la mousseline servait à draper le buste des rois; le collier ornait leur poitrine. Mais n'est-il pas paradoxal que des envoyés occidentaux aient porté à un roi de l'Inde des perles, produit de l'océan Indien? Cette difficulté n'est pas insoluble. On sait que les marchands du Ta-ts'in exportaient de grandes quantités de verroterie dans les pays de l'Asie orientale[1]. Ces fausses pierreries étaient très estimées parce qu'on les croyait taillées dans un minéral naturel. Notre texte montre que les rois eux-mêmes ne dédaignaient pas de s'en parer. Il se produisit sans doute dans l'Inde le même phénomène qu'en Chine, où les objets de verre conservèrent une très grande valeur tant qu'on n'eut pas pénétré le secret de leur fabrication.

Au total, nos deux listes de présents ne diffèrent pas sensiblement; dans l'une et l'autre, deux éléments se rapportent à la monture, un à la coiffure, un à la chaussure et un à l'équipement. Enfin, et c'est ce qui nous intéresse particulièrement, les deux derniers articles ont trait au costume. Qu'elle vînt du Gandhāra ou de l'Empire parthe, l'étoffe laineuse dut toujours conserver sa destination traditionnelle et servir de long pagne. Le vêtement inférieur des rois ne subit donc pas de modification essentielle. Pour ce qui est du vêtement supérieur, les choses ne se présentent pas aussi simplement. A l'écharpe de mousseline blanche mentionnée dans la rédaction la plus ancienne, correspond dans la suivante un collier de perles du *Ta-ts'in*. De ce que ce bijou a remplacé la draperie dans la liste des présents, faut-il conclure que, dans le costume des rois, l'un s'était également substitué à l'autre? Rien ne nous

[1] Cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 228 et suiv.

autorise à l'affirmer. A Sānchi, par exemple, les rois et les dignitaires portent tantôt l'écharpe et le collier à la fois, tantôt ce dernier seulement. Un inventaire minutieux serait nécessaire pour pouvoir déterminer dans quelles circonstances la seconde mise était préférée à l'autre. A première vue, il semble que le roi, qui ne sortait guère de son palais que pour chasser ou assister aux cérémonies religieuses, devait quitter l'écharpe dans le premier cas pour manier ses armes plus librement, et la conserver dans le second pour accomplir décemment les rites. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il est certain que pendant la période où se place la rédaction du Premier récit des huit songes, les rois, dans certaines circonstances, étaient nus jusqu'à la ceinture et ne portaient sur la poitrine qu'un large collier. De ce que l'écharpe fait défaut dans le récit postérieur, nous ne pouvons donc inférer qu'elle avait cessé d'être en usage; il est probable au contraire que les rois l'avaient conservée.

Ainsi les tissus de laine pourpre, déjà si prisés dans l'Inde et en Perse au temps d'Alexandre, faisaient encore partie de la pompe royale lorsque fut rédigé le Second récit des huit songes. Mais ils ne devaient pas tarder à être supplantés par une nouveauté plus magnifique et plus coûteuse : on vit bientôt les rois indiens leur préférer une étoffe de couleur jaune.

Dans le *Mahā-Bhārata,* lorsqu'il énumère les costumes des chefs de l'armée des Kuru, le poète signale particulièrement les beaux vêtements jaunes de Karṇa[1]. Il ressort d'un passage du *Bhāgavata Purāṇa* qu'on se représentait Viṣṇu avec un vêtement de couleur jaune[2]. Or on sait que pour les peuples de l'Inde les dieux sont vêtus comme les rois.

[1] Cf. *Mahā-Bhārata*, *Virata Parva*, trad. Chandra Roy, t. V, p. 165.

[2] *Bhāgavata Purāṇa*, VIII, 4, 6, trad. Burnouf, t. III, p. 101: «Le roi des éléphants, affranchi par le contact de Bhagavat des liens de l'ignorance, revêtit la forme même de ce dieu avec quatre bras et un vêtement de couleur jaune.»

Au chapitre IX du *Lalita Vistara*, le roi Çuddhodana fait faire toutes sortes d'ornements magnifiques, parmi lesquels nous relevons : des tissus d'or, des réseaux de perles, des chaussures ornées de perles, des écharpes ornées de toutes sortes de pierreries[1]. Écharpes de mousseline et chaussures ornées de perles nous sont déjà connues. Les réseaux de perles figuraient parmi les présents du roi Pradyota dans le Second récit des huit songes. Mais voici que les tissus d'or ont remplacé les étoffes de laine rouge.

De même dans la légende du roi Mahā-Sudarçaṇa, telle qu'elle est insérée au *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin. Un personnage dit au roi : «La première reine du royaume, ainsi que les rois feudataires et les concubines, entièrement vêtus de vêtements jaunes avec des guirlandes de fleurs et des parasols tout ornés de jaune, en si grand nombre qu'on ne peut les compter, viennent ensemble ici pour vous présenter leurs hommages[2].»

A quoi tint le succès de ces étoffes jaunes? Probablement au fait qu'elles étaient tissues de fils d'or. Il vint un temps où l'on sut introduire dans la texture même des étoffes les fils de métal précieux qui n'avaient servi jusque là qu'aux travaux de broderie et de passementerie. Quand ce progrès technique fut réalisé, le nouveau produit fut tenu pour le plus précieux de tous les tissus. Ce fut un vêtement digne des rois.

Le brocart d'or était déjà connu des rédacteurs du *Tsa-pao-tsang-king*. Un des contes de ce recueil commence en effet par ces mots : «Jadis, quand le Buddha était en ce monde, Mahā Prajāpatī 大愛道 fit pour lui un vêtement tissu de fils d'or[3].» Si cette étoffe précieuse n'est pas mentionnée dans le Second

[1] Cf. *Rgya tch'er rol pa*, trad. Foucaux, p. 117.
[2] Cf. Tripiṭ., éd. Tôk., XVII, 2, p. 80[b].
[3] Cf. Tripiṭ., éd. Tôk., XIV, 10, p. 24[b].

récit des huit songes, qui fait pourtant partie du *Tsa-pao-tsang-king*, mais où le vêtement du roi Pradyota est nettement de couleur rouge, c'est probablement que les brocarts étaient alors une nouveauté extraordinaire et fort rare, dont l'emploi n'avait point encore transformé le cérémonial des cours. Dans ces conditions, la rédaction du Second récit des huit songes, voisine du début de l'ère chrétienne, serait à peu près contemporaine de l'apparition des premiers brocarts dans le monde indien.

Cette conjecture s'accorde assez bien avec ce que nous savons par ailleurs. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, les Chinois connaissaient les brocarts d'or et leurs historiens les signalaient comme un des produits de l'Orient romain. Le *Heou-Han-Chou*, dans la notice sur le *Ta-ts'in*, mentionne, parmi les richesses de ce pays, des étoffes tissues de fils d'or[1]. Il est probable que ce produit de l'Occident fit son apparition dans l'Inde au moins aussi tôt qu'en Chine.

D'autre part, nous savons par Pline et par un passage de Claudien que, dès le premier siècle de notre ère, l'usage s'était répandu à Rome de porter des « attalicae vestes », ainsi appelées du nom d'un certain Attalus qui aurait imaginé un procédé de tissage des fils d'or[2].

Ces indications sont concordantes. Inventés dans un pays du monde méditerranéen aux environs de l'ère chrétienne, les brocarts jaunes acquirent rapidement une réputation universelle et se répandirent à Rome, dans l'Inde et jusqu'en Chine. Leur succès fut si complet qu'ils finirent par supplanter les étoffes pourpres brodées d'or qui pendant des siècles avaient conservé la faveur des rois de la Perse et de l'Inde.

[1] Cf. Chavannes, *Les Pays d'Occident d'après le Heou Han Chou*, in *T'oung Pao*, 1907, p. 183.

[2] Rock, *Textile Fabrics*, p. 23, cité par Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 254.

A côté de fragments légendaires où sont racontées certaines scènes de la vie de Çākyamuni, le Vinaya des Mūlasarvāstivādin développe une biographie suivie du Buddha qui correspond dans l'ensemble à celle du *Mahāvagga* pali. Dans ce récit, quand Bhagavat entre à Rājagṛha et que le roi Bimbisāra s'offre à lui fournir tout ce dont il aura besoin, l'auteur, désireux de mettre en relief la magnificence du roi de Magadha, énumère ainsi qu'il suit les objets précieux qu'il possède : 1° un trône orné, 2° un parasol, 3° une épée, 4° un chasse-mouches à manche garni de pierreries, 5° des chaussures précieuses [1].

Cette énumération rappelle de très loin la série des présents offerts au roi Pradyota. Les trois listes diffèrent profondément et nous ne songerions pas à les mettre en parallèle si un document nouveau ne venait s'y intercaler et faciliter la transition des premières à la dernière. Le *P'i-ni-mou-louen* 毗尼母論 (Nanjio, n° 1138), qui est la Mātṛkā d'un Vinaya dont les autres parties sont perdues, mentionne également les objets précieux possédés par le roi Bimbisāra : 1° un poignard (orné) d'un réseau d'or, 2° un char formé des sept substances précieuses, 3° un diadème formé des sept substances précieuses, 4° un chasse-mouches orné d'un réseau en sept substances précieuses, 5° des brodequins de cuir rehaussés de divers joyaux [2].

Cette nouvelle énumération, comme la précédente, ne comprend que cinq articles; mais elle présente quatre éléments communs avec celle du *Tsa-pao-tsang-king* : l'épée ou le poignard, le char, le diadème et les brodequins. Elle permet de rattacher la série précédente aux deux récits des huit songes. Le tableau de correspondance suivant fait ressortir les changements apportés dans nos listes successives.

[1] *Dul-va*, t. IV, f. 109. Cf. Feer, *Analyse du Kandjour*, p. 180.
[2] Cf. Tripiṭ., éd. Tōk., XVII, 9, p. 22ᵃ, col. 19.

Liste A....	Mousseline blanche.	Étoffe de laine rouge.	Diadème d'or fin.	Deux épées précieuses.	Chaussures précieuses.	Deux chevaux.	Deux éléphants-rois.
Liste B....	Collier.	Vêtement de kambala en poils de cerf.	Diadème céleste.	Deux épées précieuses.	Chaussures précieuses en vaidurya.	Char doré.	Éléphant blanc.
Liste C....		Chasse-mouches orné d'un réseau de divers joyaux.	Diadème en sept ratna.	Poignard orné d'un réseau d'or.	Brodequins ornés de joyaux.	Char en sept ratna.	
Liste D....		Chasse-mouches.	Parasol.	Épée.	Chaussures précieuses.	Trône orné.	

On voit que les listes B, C et D s'écartent de plus en plus de la première. Nous savons déjà que B est nettement postérieur à A. Il est probable que C et D sont de toutes les plus récentes.

Comparons ces deux dernières à la série B. Les caractéristiques tirées du vêtement ont complètement disparu. Au lieu d'épées en acier chinois, C mentionne un poignard orfévri. Le char des listes B et C est remplacé dans D par un trône. Le parasol n'est mentionné que dans D.

Dans l'ensemble, les deux dernières listes témoignent d'un raffinement que ne connaissaient pas les auteurs des deux premières. Déjà B révélait chez le souverain plus de faste et d'ostentation que n'en supposait la liste A. L'éléphant blanc d'Aṭavi renchérit sur l'éléphant sombre du Kaliṅga. La plupart des objets énumérés dans le Second récit des huit songes sont évalués cent mille *suvarṇa*. Dans C, le parti-pris de magnificence est encore plus manifeste. Le manche du poignard est orné d'un réseau d'or; le char, le diadème et le chasse-mouches sont ornés des sept substances précieuses, ces *sapta ratna* qui reparaissent à tout propos dans les légendes des Çakravartin et qui sont comme un résumé des richesses de l'univers.

Dans le plus ancien récit des huit songes, le roi Pradyota recevait un éléphant, deux chevaux, deux pièces d'étoffe, des brodequins précieux, un diadème d'or et des épées d'acier. La plupart de ces présents n'avaient pas une très grande valeur dans le pays d'origine. Ce qui leur donnait le plus de prix, c'était la difficulté des transports et l'insécurité des routes. Les moyens d'échange étant précaires, toute marchandise devenait de plus en plus rare à mesure qu'on s'éloignait des lieux de production. Posséder à la fois des produits du Gandhāra et du Kaliṅga, de Ceylan et de la Chine était l'indice d'une opulence extraordinaire: toutes ces richesses ne se trouvaient réunies que dans le palais d'un grand roi.

Plus tard, cette situation tend à se modifier. Les progrès de la technique et la fondation de grands Empires assurent des communications régulières entre des pays très lointains. Au début de notre ère, des navires circulent constamment de la mer Rouge à l'archipel Malais. Alors les produits exotiques affluent sur les marchés de l'Inde: les armateurs et les chefs de caravane s'enrichissent prodigieusement; des *ṛeṣṭhin*, d'anciens esclaves possèdent des étoffes précieuses, des chevaux, des éléphants comme en avaient seuls autrefois les souverains et les grands dignitaires. Les rois se devaient à eux-mêmes de ne pas se laisser dépasser par ces parvenus : ils s'entourèrent d'une pompe nouvelle et enrichirent leurs emblèmes de toute sorte de joyaux, comme le montre la liste C.

Le progrès des échanges n'explique pas seulement la splendeur des objets mentionnés dans les textes tardifs, mais aussi la disparition de certains articles qui figuraient dans les listes plus anciennes. Une énumération d'objets précieux possédés par un monarque ne parle à l'imagination et n'a sa raison d'être dans un conte que si elle illustre vraiment la magnificence du souverain. Le jour où, par suite de l'enrichissement général, tel article se trouve entre les mains d'un grand nombre de personnes, il devient inutile de mentionner sa présence dans la maison royale: il a perdu toute valeur caractéristique; il n'est plus qu'un détail sans importance que les conteurs feront bien de négliger. C'est à cette circonstance que paraît être dû, dans nos listes, l'effacement progressif des signes tirés du vêtement. Nous allons montrer en effet qu'au temps où furent composées C et D, le costume royal était uniquement formé de deux pièces de cotonnade, comme celui des hommes de la classe moyenne. Le jour où les mêmes étoffes furent portées par les rois et par leurs sujets, on dut cesser de les mentionner dans le trésor du Cakravartin. C'est précisément ce que révèle la comparaison de nos listes. Dans A, la mousseline du

Videha et la laine du Gandhāra sont les deux premiers présents offerts au roi Pradyota; dans B, l'écharpe a disparu, probablement parce qu'elle n'était plus assez caractéristique; dans C et D, il n'est plus question du vêtement.

Heureusement, à ce dernier stade, nous n'en sommes plus réduits à glaner dans des listes de présents quelques allusions au costume des rois. Les textes le décrivent explicitement. Comme le fait observer A. Foucher, «il suffit de lire la *Kādambarī* pour constater qu'en sortant du bain le roi revêt «deux vêtements blancs [1] ».

Ainsi plus d'opposition de couleurs entre l'écharpe blanche et le pagne de pourpre ou de brocart. Le costume est entièrement blanc. Encore voudrait-on savoir quelle était la nature de l'étoffe employée. Il résulte d'un passage du *Lalita Vistara* que les deux pièces étaient tissues de coton fin, au moins dans l'Inde proprement dite. Au chapitre xv, quand le Bodhisattva se dispose à quitter sa maison, son écuyer Chandaka cherche à le retenir en opposant les délices d'un palais aux austérités de la vie religieuse. Il lui dit donc : «Seigneur, où irez-vous? Ces excellents vêtements de Kāçī, en si grand nombre, réchauffés dans la saison froide et au temps des chaleurs imprégnés de santal «essence de serpent [2] », vous les laisserez aussi? Seigneur, où irez-vous? . . . [3]. » Le palais que va quitter le Bodhisattva est une somptueuse demeure royale. Remarquons que, parmi les commodités qu'il lui vante, Chandaka parle au jeune prince de ses nombreux vêtements de Kāçī et ne mentionne

[1] Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, t. II, p. 178.

[2] *Uragasāracandanaṃ* [vêtement imprégné de] santal essence de serpent. Sans doute, une certaine espèce de santal.

[3] Cf. *Rgya tch'er rol pa*, trad. Foucaux, p. 205.

De la comparaison de ce passage avec l'énumération des ornements des Çākya citée plus haut (cf. *supra*, p. 397) il semble résulter que les chapitres ix et xv du *Lalita Vistara* reflètent des états de civilisation différents, du moins en ce qui concerne l'évolution du costume royal.

pas de vêtements de laine, bien qu'il fasse allusion aux rigueurs de la saison froide. Les mousselines avaient donc remplacé les lainages et les brocarts dans le costume des rois et des grands.

C'est encore la même conclusion qui se dégage du texte suivant, extrait de la biographie du Buddha dans le Vinaya des Dharmagupta :

En ce temps-là, dans ce royaume, il y avait un grand ministre, un Brahmane, nommé Sacrifice-donner 祀施 (Yajñadatta). Il possédait de grandes richesses, des perles authentiques, de l'ambre, du *tchö-kiu* 硨磲 [1], de l'agate, du cristal, de l'or, de l'argent et du verre (*lieou-li*). Ses objets précieux et ses joyaux rares étaient innombrables. Or ce Brahmane, pendant douze années, fit des sacrifices (en disant) : «Dans cette multitude qui prend part au sacrifice, je donnerai à celui qui est le premier par le savoir et la sagesse : un bol d'or garni de grains d'argent, ou un bol d'argent rempli de grains d'or, ainsi qu'un bassin d'or, un parasol merveilleusement beau, des chaussures, deux pièces de belle mousseline, un bâton incrusté de nombreux joyaux et ma fille élégante, accomplie et belle, nommée *Sou-lo-p'o-t'i* 蘇羅婆提 (Sūryavatī?) [2].

Les sept cadeaux énumérés dans ce récit ont une valeur considérable; quelques-uns sont moins pompeux, mais ils sont tout aussi riches que ceux des quatre listes précédentes. Le bassin sert à la toilette et le bol aux repas; l'un et l'autre sont en métal précieux. A côté de ces ustensiles, nous trouvons deux pièces de mousseline, c'est-à-dire un costume complet. Si le

[1] Le chinois *tchö-kiu* a plusieurs équivalents en sanscrit. Cette expression, dit Watters, «denotes not only mother of pearl, but also a white precious stone imported into China from India. It is used to translate *musāragalva* which denotes «coral» and it is also found as transcribing or translating *karketana*, the name of a white mineral». (*On Yuan Chwang's travels*, t. II, p. 131.) Le *tchö-kiu* est cité dans le *Wei-lio* et le *T'ang chou* parmi les produits du Ta ts'in. (Cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 55, 59 et 73.) Le même mot paraît exister en langue ouigour. «Chinese ch'ê-ch'ü or ch'e-k'ü may be identical with Ugur *tscheku*, described by Klaproth as «eine sehr grosse gewundene Seemuschelschale, die für eine Kostbarkeit gehalten wird.» (Hirth, *ibid.*, p. 79, n. 2.)

[2] Cf. Tripiṭ., éd. Tok., XV, 5, p. 4b.

narrateur a choisi ce tissu, c'est qu'il n'était point de plus riche vêtement à ses yeux. On se rappelle que, dans un conte analysé plus haut, un marchand de Çravastī était également drapé dans deux pièces de coton fin qui excitèrent la convoitise du Bhikṣu Upananda[1].

Ainsi, du jour où les rois indiens renoncèrent au pagne de laine pourpre ou de brocart et le remplacèrent par une bande de coton blanc, leur costume ne différa plus sensiblement de celui des riches brahmanes et des *çreṣṭhin*. A quelle époque eut lieu cette révolution? Elle n'était certainement pas accomplie quand fut composé le Second récit des huit songes, c'est-à-dire au plus tôt au Ier siècle avant J.-C. Nous admettrons donc qu'elle ne saurait être antérieure au début de l'ère chrétienne.

*
* *

L'enquête que nous venons de poursuivre sur les variations du costume des rois aboutit à des résultats fort simples qu'on peut résumer brièvement. Aux diverses époques que les textes permettent de distinguer, les rois étaient vêtus essentiellement de deux bandes d'étoffe servant l'une à draper la partie supérieure du corps, l'autre la partie inférieure. La première n'a guère changé d'aspect : c'est toujours une étoffe de coton fin, de couleur blanche. La seconde a subi au contraire d'importantes modifications. D'abord importée du Gandhāra, puis vendue par les marchands parthes, c'était dans les deux cas un tissu de laine fine teint en rouge. Plus tard, aux approches de l'ère chrétienne, elle fut remplacée par un brocart d'or. Enfin, les rois se décidèrent à n'employer que des étoffes indigènes; leur costume fut dès lors entièrement fait de coton blanc.

En somme, après avoir porté longtemps un vêtement em-

(1) Cf. *supra*, p. 371.

prunté aux populations du Nord-Ouest, les rois de l'Inde finirent par adopter complètement le costume national, probablement après la ruine de l'Empire indo-scythe.

Rapprochons ces données de celles que nous avons recueillies d'autre part sur l'ensevelissement du Buddha. Une première analogie est manifeste. Les rois indiens sont drapés dans une paire de pièces d'étoffe. Le Buddha mort est enveloppé dans cinq cents paires de pièces d'étoffe : en sanscrit, *pañca yuga çatāni*, auxquels correspond le *dussa-yugam* du pali. Cette notion du double vêtement constitue une innovation importante par rapport au costume des premiers Bhikṣu. Ceux-ci, nous l'avons vu, n'étaient couverts que d'un pagne.

Sans doute, les *Nirvāna-Sūtra* mentionnent *cinq cents* doubles couches d'étoffe et non une seule paire. Mais on aperçoit aussitôt que l'introduction du nombre 500 ne modifie en rien le schème fondamental. Qu'une opération soit unique ou répétée cinq cents fois, sa nature reste la même. Les écrivains sacrés se sont plu à mêler de grands nombres à leurs récits, sans doute pour en imposer aux fidèles, mais il est visible qu'en répétant à satiété les mêmes formes, ils ne créaient rien de nouveau. D'ailleurs, après la crémation, il ne resta plus qu'une paire de linceuls ; les autres étaient réduits en cendres; le feu n'avait donc respecté que ce qui était essentiel. Ce prodige atteste en quelque sorte la nécessité et la permanence du double vêtement, les autres voiles n'étant qu'une superfétation provisoire.

Les analogies plus profondes entre le costume des rois et celui du Buddha mort n'apparaissent pas nettement au premier regard. On est tenté d'abord d'admettre sans discussion que le double linceul de Çākyamuni était fait de deux pièces de coton comme celui des rois de la basse époque. Mais un examen attentif oblige à suspendre ce jugement. Il est douteux que les deux parties du double linceul aient été du même tissu. Le

tableau suivant contraste les différents termes employés pour les désigner dans les principaux *Nirvāṇa-Sūtra* :

Mahāparinibbāna.....	ahata vaṭṭha.	vihata kappasa.
Dul-va.............	çiṅ bal.	çiṅ bal 'da' bas.
Vinaya des Mulasarvāstivādin, trad. Yi-tsing.	po-tie.	ouate de po-tie.
Dirgha chinois.......	kiu-pei.	tie.

D'une colonne à l'autre, les expressions sont différentes; parfois même elles s'opposent nettement comme le *vihata* et l'*ahata* de la rédaction palie. Cependant *kappāsa, po-tie, çiṅ-bal, kiu-pei,* tous ces termes signifient : coton. Nous avons précédemment proposé de rendre par «coton feutré» le *çiṅ bal 'da' bas* du tibétain et d'attribuer le même sens au *vihata kappāsa* du pali [1]. Cette interprétation ne fait qu'accroître notre embarras, car le coton donne une étoffe lisse, soyeuse, qui n'a guère l'apparence velue ou feutrée. Les deux termes *vihata* et *kappāsa* sont presque contradictoires si nous admettons, comme nous y invitent la majorité des textes, que les deux linceuls étaient en étoffe. Yi-tsing a senti la difficulté. C'est pour l'éluder qu'il a traduit ou plutôt glosé par : 白疊絮 c'est-à-dire : duvet, ouate de coton. Mais, nous le répétons, la plupart des textes font obstacle à cette ingénieuse explication. Le Buddha mort fut roulé dans des linges et non dans de la bourre de coton. Il nous faut tâcher de résoudre le problème sans négliger aucune des données essentielles.

[1] Cf. *supra*, Les stances de lamentation, p. 516, n. 2.

Jusqu'ici, chaque fois que nous avons constaté un manque d'harmonie dans un texte, nous avons fini par admettre l'existence de deux traditions successives, dont la plus récente aurait recouvert la première sans la masquer complètement. Cette fois encore, la même explication paraît rendre compte des faits. L'identité foncière des deux pièces du double linceul est une notion tardive, et certaines expressions traduisent encore une conception plus ancienne : celle du contraste de ces étoffes. En d'autres termes, pendant une certaine période, on dut admettre que le corps du Buddha avait été roulé dans une étoffe lisse, puis dans une étoffe velue ou feutrée, plus précisément dans une mousseline et dans une étoffe laineuse. Plus tard, les idées ayant changé, on perdit de vue le véritable caractère de la seconde étoffe et on l'assimila faussement à un tissu de coton, non sans conserver toutefois l'épithète qui convenait à sa nature primitive.

Est-il besoin d'insister sur l'analogie de ces représentations et des divers aspects du costume royal? Ici et là, même contraste primitif remplacé par une simplification tardive: aux deux bandes de mousseline et d'étoffe laineuse succèdent deux pièces de coton. Ces développements parallèles ne sauraient être indépendants. Il suffit de les comparer pour être obligé d'admettre que les traditions successives concernant l'ensevelissement du Buddha se sont modelées sur les formes du vêtement des rois. L'opération que décrivent les textes sacrés est réellement, suivant les paroles attribuées au Buddha, inspirée du rituel funéraire des Cakravartin.

En résumé, il semble que les traditions se soient stratifiées dans l'ordre suivant : *a.* Le Buddha conserva sans doute après sa mort le pauvre costume des premiers Bhikṣu, le *cīvara* formé d'une seule pièce d'étoffe grossière ramassée sur la terre des tombes. *b.* Plus tard, on raconta, pour l'assimiler aux Cakravartin, qu'il avait été revêtu comme eux de deux bandes

d'étoffe fine, l'une en coton, l'autre en laine. Ce cérémonial ne paraissant pas encore assez pompeux, on admit que l'opération avait été répétée cinq cents fois, de manière à superposer mille couches d'étoffe. *c*. Enfin, quand les rois eurent abandonné le pagne de laine pour se vêtir uniquement de coton blanc, la mention de l'étoffe laineuse devint un détail archaïque dont la signification cessa bientôt d'être comprise. Les compilateurs s'efforcèrent alors de faire cadrer la tradition avec les réalités nouvelles, sans trop faire violence aux textes anciens. Il en résulta un compromis bâtard caractérisé par des expressions ambiguës comme le *çiṅ bal 'da' bas* du tibétain et le *vihata kappāsa* du pali.

Ces conclusions ont un corollaire que nous ne devons pas négliger, parce qu'il met en lumière d'autres rapports entre l'image du Buddha et celle du Cakravartin. Si les conceptions relatives à l'ensevelissement du Buddha reflètent divers aspects du costume des rois, les vêtements qu'il était censé avoir portés pendant sa vie ont dû, au moins à certaines époques, être calqués sur le même modèle. Démontrer la première proposition sans examiner la seconde serait se contenter d'une solution incomplète. Nous préférons traiter l'ensemble du problème. Nous espérons que notre construction y gagnera en solidité. Peut-être aussi réussirons-nous à expliquer certains traits légendaires de la vie du Buddha par l'image réelle des rois indiens.

La plupart des Vinaya contiennent le récit de la guérison du Buddha par le médecin Jivaka. L'épisode est brièvement conté dans les Vinaya des Mahiçasaka, des Dharmagupta et des Sarvastivadin; il est beaucoup plus développé dans la Discipline des Sthavira et des Mulasarvāstivadin. Voici les faits essentiels communs à toutes les rédactions : le Buddha se sentant malade consulte le fameux médecin Jivaka qui lui fait prendre un pu

gatif. Ce remède n'a pas complètement l'effet désiré. Jīvaka conseille alors au malade de se baigner, après quoi il lui donne un vêtement magnifique.

On s'est étonné qu'un tel récit ait été inséré dans le Vinaya à la section des Vêtements et non à celle des Remèdes[1]. Il est vrai que dans les récits les plus développés, l'exposé des cures antérieures de Jīvaka et des circonstances de la guérison du Buddha occupe une large place. Mais on ne doit pas perdre de vue que tout cela est destiné à préparer le trait final : le don d'un riche vêtement au Buddha. Le début du récit explique comment Jīvaka, le plus grand médecin de son temps, avait pu s'enrichir au point de posséder des objets d'une très grande valeur; et comme chez les Orientaux le bain est souvent prétexte à mettre un vêtement neuf, la scène du bain prépare également la remise de l'étoffe précieuse. C'est ce dernier point qui doit retenir spécialement notre attention. Nous allons montrer que le présent offert au Buddha était un vêtement royal.

D'après le Vinaya pali, c'était un *siveyyaka dussa yugam*, c'est-à-dire « une paire de pièces d'étoffe de Sivi[2] ».

En ce temps-là, le roi Pajjota avait une paire de pièces d'étoffe de Sivi; c'était la meilleure, la plus excellente, la première, la plus pré-

[1] Feer est allé jusqu'à supposer un déplacement des textes pour expliquer la présence de ce recit dans la section des Vêtements. Cf. *Ann. du Musée Guimet*, t. II, p. 173, n. 2.

[2] On est surpris de constater en présence d'une formation en *eya* l'absence d'une vṛddhi à l'initiale. Le type normal est *agni*, *āgneya*. Le suffixe *eya* sans la vṛddhi n'est indiqué par Pāṇini sous la designation technique de *ḍha* que pour deux cas : la formation *sabheya*, IV, 4, 106 (forme védique à laquelle répond dans la langue classique *sabhya*, l'une et l'autre tirées de *sabha*, IV, 4, 105) et d'autre part le dérivé *çileya*, V, 3, 102 tire de *çila* avec le sens de « comme la pierre ». Les deux sutra ne sont pas commentés par Patañjali.

La formation *çileya*, tant par le son que par le sens, évoque particulièrement l'analogie de *siveyya*, dont *siveyyaka* n'est qu'une dérivation secondaire. *Siveyya* peut signifier « à la manière des Sivi », comme *çileya* signifie « à la façon de la pierre ».

cieuse, la plus noble entre de nombreuses étoffes, entre de nombreuses paires de pièces d'étoffe, entre de nombreuses centaines de paires de pièces d'étoffe, entre de nombreux milliers de paires de pièces d'étoffe, entre de nombreuses centaines de mille de paires de pièces d'étoffe. Et le roi Pajjota envoya cette paire de pièces d'étoffe de Sivi à Jīvaka Komārabhacca. Alors Jīvaka Komārabhacca pensa : «Cette paire de pièces d'étoffe de Sivi que le roi Pajjota m'a envoyée est la meilleure, la plus excellente (etc., comme précédemment)... Nul n'est digne de la recevoir sinon le Bhagavat, le parfait Arahat-Buddha, ou le roi de Magadha Seniya Bimbisāra[1].»

La tradition plaçait le royaume de Sivi dans l'extrême Nord-Ouest de l'Inde[2]. L'étoffe, digne d'un roi, offerte par Jīvaka, provenait donc de la même région que la belle laine pourpre envoyée au roi Pradyota dans le Premier récit des huit songes.

Le Vinaya des Dharmagupta ne précise pas la nature du tissu : «C'est, dit Jīvaka, un vêtement de grande valeur que j'ai reçu du roi *Po-lo-tch'ou-t'i* 波羅殊提 (*Pradyota*). Il vaut la moitié d'un royaume[3].» Plus loin, le Buddha en fait l'éloge en ces termes : «Ce vêtement est le premier d'entre les vêtements précieux. De même que le lait sort de la vache, que du lait sort le lait caillé, que du lait caillé sort le fromage cru, que du fromage cru sort le fromage cuit, que du fromage cuit sort la crème qui est ce qu'il y a de plus délicat, de même ce vêtement (est le premier de tous)[4].» On ne peut exprimer plus clairement qu'il s'agit d'un vêtement royal de qualité supérieure et de valeur extraordinaire.

Les indications données dans le Vinaya des Mahīçāsaka sont

[1] *Mahāvagga*, VIII, 1, 29. Cf. *Vinaya Texts*, trad. Rhys Davids et Oldenberg, in *S. B. E.*, XVII, p. 190.

[2] Cf. Sylvain Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde, B.É.F.E.-O.*, 1905, tirage à part, p. 50.

[3] *Sseu-fen-liu*. Cf. Trip., éd. Tōk., XV, 5, p. 60[b].

[4] *Ibid.*, p. 60[b].

presque identiques : « Alors *K'i-yu* 耆域 (Jīvaka) offrit au Buddha un vêtement précieux qui valait la moitié d'un royaume. Il dit au Buddha : « Ce vêtement est le premier d'entre les vêtements[1]. »

Dans le Vinaya des Sarvāstivādin, *K'i-p'o* 耆婆 (Jīvaka) donne au Buddha un vêtement de *Chen-mo-ken* 深摩根 valant cent mille pièces (d'or ?)[2]. Les trois syllabes *Chen-mo-ken* paraissent recouvrir le même original qui est transcrit par Hiuan-Tsang *Sa-mo-kien* 颯秣建 et qui désigne le district de Samarcande[3]. Les habitants de ce pays étaient d'actifs négociants qui pendant longtemps eurent le monopole du commerce par voie de terre entre la Chine et l'Orient romain. A l'époque où Kumārajīva traduisait le *Che-song-liu*, c'est vers la Sogdiane que confluaient les caravanes chargées de la soie de Chine ; de là, cette marchandise repartait pour la Perse[4]. En sens inverse, Samarcande recevait les beaux lainages de Syrie et les expédiait vers la Chine[5]. En raison de la confusion fréquente des lieux de vente et du pays de production, il est probable que les gens du Turkestan chinois appelaient « étoffes de Samarcande » les précieux tissus de laine venus d'Occident. Employée par les traducteurs du *Che-song-liu* pour désigner le vêtement offert par Jīvaka, cette expression est bien significative.

Le fragment correspondant du Vinaya des Mūlasarvāstivādin porte les traces d'un remaniement tardif :

Le roi (Pradyota) chargea un envoyé d'aller chercher une grande pièce d'étoffe de coton d'une valeur de cent mille onces d'or, et il l'offrit

(1) Cf. Tripit., éd. Tok., XVI. 2 p. 22ª.

(2) *Che-song-liu*. Cf. Trip., éd. Tok., XVI, 4. p. 69ᵇ.

(3) Hiuan-Tsang, *Mém.*, l. I. 8ᵉ royaume.

(4) W. Heyd, *Hist. du Commerce du Levant*, éd. franç., I, p. 15.

(5) Le *Wei-lio* fournit une riche nomenclature des étoffes de laine fabriquées au Ta-ts'in et laisse entendre que le coloris de ces tissus était fort apprécié en Chine. Cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 72-74.

au roi des médecins. *Cheu-fou-kia* 侍縛迦 (Jīvaka), ayant reçu le vêtement, fit cette réflexion : «Ce vêtement convient à un roi; quel (autre) homme oserait le porter?» Derechef, il fit cette réflexion : «Bhagavat est un grand maître, sans supérieur. Il est mon père; je dois lui en faire présent.» Alors il se rendit auprès de Bhagavat et lui offrit l'étoffe de coton. Bhagavat, ayant vu ce présent, dit à Ānanda : «Il faut avec ce vêtement faire un *tcheu-fa-lo* 支伐羅 (cīvara).» Alors Ānanda le coupa aussitôt, et il en fit pour le Buddha trois vêtements. Comme il restait encore (de l'étoffe), il en avertit le Buddha. Celui-ci dit : «Toi et *Lo-hou-lo* 羅怙羅 (Rāhula), usez en à votre gré.» Alors le vénérable Ānanda en fit un vêtement supérieur (*uttarāsaṅga*) et un vêtement inférieur (*antaravāsaka*); puis il donna (le reste de l'étoffe) à Rāhula qui en fit une *saṃghāṭī* [1].

La première réflexion de Jīvaka est à rapprocher du passage correspondant de la rédaction palie. Le médecin se dit qu'un vêtement royal ne saurait être porté que par un roi. C'est précisément ce qui paraît avoir éveillé des scrupules chez certains théologiens trop férus d'orthodoxie. Comment admettre que le Buddha se fût drapé dans cette étoffe sans qu'elle eût d'abord été transformée en vêtement de religieux? On sait que, dès une époque assez ancienne, les Bhikṣu adoptèrent le *tricīvara* formé de trois bandes distinctes. Pour adapter le récit primitif à cette règle postérieure, il suffisait de découper en trois parties la bande d'étoffe donnée par Jīvaka. C'est cette solution qu'adoptèrent les compilateurs du Vinaya des Mūlasarvāstivādin.

Dans les Vinaya traduits en chinois, Jīvaka ne fait don que d'une seule pièce de tissu; dans la version palie, au contraire, il est question d'une double bande : *siveyyaka dussa yugam*. Le dernier mot ne devait pas appartenir à la rédaction primitive, car le costume des rois ne comprenait qu'un seul vêtement de cachemire; l'écharpe était en mousseline et non en étoffe

[1] Cf. Trip., éd. Tōk., XVII, 2, p. 1b, col. 19.

de Sivi. C'est probablement par ignorance des vieux usages ou pour renchérir sur l'ancien texte que les compilateurs du Vinaya pali ajoutèrent le mot *yugam*, qui désigne la totalité du costume royal, à l'expression *siveyyaka dussa* qui ne convient qu'au pagne ou vêtement inférieur.

Le récit de la guérison du Buddha par le médecin Jīvaka tendait donc, à l'origine, à justifier cette assertion que Çākyamuni avait porté, de son vivant, un vêtement royal provenant de la région du Nord-Ouest, c'est-à-dire un cachemire rouge.

On a peut-être un écho de cette tradition lointaine dans un curieux commentaire que M. Finot a eu l'obligeance de me signaler. Décrivant les occupations journalières du Buddha dans la *Sumaṅgala vilāsinī*, Buddhaghosa s'exprime ainsi :

Bhagavat ayant revêtu son double vêtement rouge (*rattadupaṭṭaṃ*), noué sa ceinture, ajusté sur une seule épaule son vêtement supérieur et s'étant rendu en ce lieu, il s'assit[1].

Ratta désigne ici la couleur rouge. C'est de cette couleur qu'étaient teintes à l'occasion certaines étoffes de luxe, ainsi qu'en témoigne le passage suivant du *Mahāvaṃsa* :

Le roi (Açoka) ordonna de lui donner une paire de vêtements valant mille pièces et une coûteuse pièce de laine rouge (*rattakambala*)[2].

Comme les rédacteurs du Vinaya pali, Buddhaghosa n'avait plus une idée exacte du costume antique. De là l'incertitude et le flottement des expressions *siveyyaka-dussayugam* et *rattadupaṭṭaṃ*. Dans les deux cas, il s'agissait probablement à l'origine d'un vêtement supérieur en coton blanc et d'un pagne en *rattakambala*. Quoi qu'il en soit, il paraît acquis que l'érudit commentateur du *Dīgha nikāya* pali se représentait encore le

[1] *Sumaṅgala vilāsinī* (éd. Pali Text Society), I, p. 47.
[2] Cf. *Mahāvaṃsa*, XXX, 36. Childers rend l'expression *rattakambala* par «crimson blanket».

Buddha vêtu de rouge comme les anciens rois et drapé, non dans un triple civara, mais dans un costume en deux pièces.

La même idée paraît avoir inspiré un autre épisode qui figure dans les principaux *Parinirvāṇa-Sūtra* et qui se place à Pāvā, après la rencontre du Buddha et du Malla Pukkusa. Mais cette fois, le vêtement donné au Bienheureux n'est plus rouge ; il est couleur d'or, ce qui dénote une rédaction plus tardive ou du moins un remaniement du texte. Voici quelle est la version du *Mahāparinibbāna* pali :

Alors Pukkusa, le Mallaputta, s'adressant à un certain homme, lui dit : «Allez, mon brave, me chercher, je vous prie, une paire de pièces d'étoffe dorée, lustrée, prête à être portée.»

L'homme accepta : «Volontiers!» répondit-il à Pukkusa, le Mallaputta, et il apporta une paire de pièces d'étoffe dorée, lustrée, prête à être portée.

Et le Malla Pukkusa présenta au Bhagavat la paire de pièces d'étoffe dorée, lustrée, prête à être portée, en disant : «Seigneur! cette paire de pièces d'étoffe dorée et lustrée est prête à être portée. Puisse le Bhagavat me favoriser en l'acceptant de mes mains !

— En ce cas, Pukkusa ! drapez-moi dans l'une et Ānanda dans l'autre !»

Alors le Bhagavat instruisit, stimula, excita et réjouit Pukkusa, le Mallaputta, en lui exposant la Loi. Et quand Bhagavat eut instruit, stimulé, excité et réjoui Pukkusa, le Mallaputta, en lui exposant la Loi, celui-ci se leva de son siège, se prosterna devant Bhagavat et passant devant lui en l'ayant à sa droite, il partit.

Alors, peu après le départ du Malla Pukkusa, le vénérable Ānanda plaça la paire de pièces d'étoffe dorée, lustrée, prête à être portée, sur le corps du Bhagavat, et quand il l'eût ainsi placée sur le corps du Bhagavat, il sembla qu'elle eût perdu sa splendeur.

Et le vénérable Ānanda dit au Bhagavat : «Quelle chose extraordinaire et merveilleuse est-ce là, Seigneur! que la peau du Bhagavat soit si brillante et d'un éclat si intense? Quand j'ai placé cette paire de pièces d'étoffe dorée, lustrée, prête à être portée, sur le corps du Bhagavat, il sembla qu'elle eût perdu sa splendeur!

— C'est ainsi, Ānanda! Ô Ānanda! en deux circonstances la peau d'un Tathāgata brille d'un éclat très intense. Quelles sont les deux?

Ô Ānanda! la nuit où un Tathāgata obtient la suprême et parfaite illumination et la nuit où il s'éteint définitivement dans l'extinction suprême après laquelle il ne reste plus aucun résidu d'aucune sorte, en ces deux occasions, la peau d'un Tathāgata brille d'un éclat très intense[1]. »

Une question se pose tout d'abord : quelle était l'étoffe offerte au Buddha par le Malla Pukkusa? Dans le sutta pali elle est décrite en ces termes : *siṅgivaṇṇaṃ yugaṃ maṭṭhaṃ dhāraṇiyaṃ*[2] « une paire [de pièces d'étoffe] couleur d'or, lustrée, prête à être portée ». Dans le *Dīrgha-āgama*, traduit en chinois, c'est « un *tie* 疊 (étoffe de coton?) jaune, valant cent mille pièces[3] ». Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin, c'est « un *tie* jaune doré qui a une frange et qui est neuf, fin et de qualité supérieure[4] ». Dans le *Fo-pan-ni-yuan-king*, c'est « un *tie-pou* 疊布 tissu de fils d'or jaune ». Parlant de ce brocart, Ānanda dit à son maître : « Depuis plus de vingt ans que je sers le Buddha, je n'ai pas encore vu de *tie* aussi beau que celui-ci[5]. »

Il ressort de ces témoignages que l'étoffe offerte par le Malla était rare et très précieuse. C'était certainement un vêtement digne d'un roi. Ceci ne résulte pas uniquement de la qualité et de la valeur du tissu, mais aussi de la couleur jaune doré qui lui est attribuée dans la plupart des rédactions; le *Fo-pan-*

(1) *Mahāparinibbāna-Sutta*, IV, § 44-50, trad. Rhys Davids, in *Sacred Books of the Buddhists.*

(2) *Siṅgivaṇṇaṃ* désigne la couleur de l'or qui servait à faire des ornements. Cf. *Amarakoṣa*, II, 9, 96 : alaṃkārasuvarṇam yac chṛṅgikanakam ity adaḥ. Le commentaire de Vandyaghaṭīya Sarvānanda porte : Kanakakuṇḍalāder alaṃkārasya suvarṇe çṛṅgikanakam kevalaç ca çṛṅgīçabdaḥ || tathā ca bhūṣaṇakanakaṃ çṛṅgīti Nāmamālā || hrasvānto' pi çṛṅgiçabdaḥ.

(3) Trip., éd. Tok., XII, 9, p. 16ᵃ, col. 17.

(4) Trip., éd. Tok., XVII, 2, p. 78ᵇ, col. 15. Cf. *infra*, p. 418.

(5) Trip., éd. Tok., XII, 10, p. 16ᵃ.

m-yuan-king spécifie même que c'était un brocart tissu de fils d'or.

Il est vrai que dans un certain nombre de traductions chinoises, ce tissu est appelé *tie*. Mais ce dernier mot, qui désigne toujours une étoffe fine, ne paraît pas avoir une signification constante en ce qui concerne la nature du textile. Il est prudent de ne pas lui assigner ici une valeur très précise.

Si l'étoffe dorée offerte par Pukkusa n'était autre que celle dont se couvraient les rois, l'intention des premiers conteurs n'est pas douteuse : ils prétendaient donner au Çramaṇa Gautama l'aspect majestueux d'un Cakravartin. Le procédé est le même que dans l'épisode de la guérison du Buddha par le médecin Jivaka, mais, cette fois, le Buddha n'est pas seul à être glorifié; le récit exalte également le maître et son disciple préféré, puisque l'une des pièces d'étoffe sert à draper Ānanda.

Cette circonstance s'accorde avec des traditions fort anciennes. Quant, peu de temps avant sa fin, le Buddha s'entretient avec ses disciples au bosquet de Kuçinārā, il énumère les quatre qualités merveilleuses et extraordinaires d'un Cakravartin, et il montre que ces qualités sont aussi le propre d'Ānanda[1]. Ce parallèle a évidemment pour objet de mettre le disciple préféré au rang des plus grands monarques. Telle était également l'intention du maître quand, au lieu d'accepter les deux bandes de pourpre royale que lui offrait Pukkusa, il lui dit : « Drapez-moi dans l'une et Ananda dans l'autre. » Mais, tandis que la comparaison instituée à Kuçināra entre Ananda et un Cakravartin s'est conservée à peu près intacte dans le texte actuel du *Mahāparinibbāna* pali, l'épisode de Pukkusa, au contraire, s'est profondément altéré sous l'influence des doctrines hostiles à Ānanda.

Le Buddha, qui d'abord avait fait donner à son serviteur

[1] Cf. *Mahaparinibbāna-Sutta*. V. § 16.

une des deux pièces d'étoffes offertes par le Malla, ne tarde pas à se raviser. Peu après le départ du donateur, il revêt la seconde bande de tissu qu'Ānanda lui remet, on ne sait pourquoi. Cette péripétie est contraire à la logique et aux vieux usages. Il est étrange que le Buddha prenne la part qu'il avait fait attribuer à son disciple, et, en se drapant dans une seconde bande d'étoffe dorée, il cesse de ressembler aux anciens rois. Il semble que la scène qui suit le départ du Malla soit une interpolation destinée à rabaisser Ānanda. La manœuvre est assez claire : ses adversaires n'ont pas osé heurter de front la tradition qui voulait que ce disciple eût participé à l'offrande de Pukkusa, mais par un détour habile, ils lui ont repris aussitôt sa part de l'étoffe royale pour la donner au Buddha jugé seul digne de cet honneur.

La tradition des Mūlasarvāstivādin était sans doute à l'origine très voisine de celle des Sthavira, mais elle a évolué dans un autre sens, de sorte qu'à présent les deux versions s'écartent sensiblement.

PARINIRVĀṆA-SŪTRA DES MŪLASARVĀSTIVĀDIN.
(Tripiṭ., éd. Tokyo, XVII, 2, p. 78[b], col. 15.)

... Alors Entier-Complet 圓 滿 (Pūrṇa) dit à un messager : «Va chercher mon *tie* 疊 jaune doré qui a une frange et qui est neuf, fin et de qualité supérieure, afin de l'offrir au Buddha Bhagavat.» Le messager apporta (l'étoffe). Pūrṇa dit au Buddha : «Ô Bhagavat, ceci est un *tie* jaune doré, qui a une frange et qui est neuf, fin et de qualité supérieure. Puisse le Bhagavat l'accepter par compassion pour moi!» Le Bhagavat, désirant qu'il en retirât du mérite, accepta (l'offre). Pūrṇa dit derechef : «Ô Révérend, ô Bhagavat, je désire en outre faire une offrande au Buddha et à l'assemblée. Puissé-je la voir agréer!» Le Buddha dit : «C'est bien!» Voyant que le Buddha acceptait, il trépigna de joie. De la tête, il adora les pieds du Bhagavat, prit congé respectueusement et partit.

Le Buddha dit à l'Āyuṣmat Ānanda : «Coupe avec un couteau la frange de ce *tie* jaune, couleur d'or; je vais maintenant le porter.» Alors Ānanda, ayant entendu l'ordre du Buddha, coupa la frange avec un

couteau et remit (l'étoffe) au Bhagavat. Et le Buddha s'en vêtit. L'éclat prestigieux du corps du Buddha (était tel qu') il fit perdre son lustre au vêtement doré. Alors Ānanda dit : «Ô Révérend, ô Vénérable, depuis plus de vingt ans que j'accompagne le Buddha, je n'ai pas encore vu le Buddha ainsi : l'éclat prestigieux de son corps est resplendissant et magnifique. Pour quelle raison manifeste-t-il cette clarté et brille-t-il extraordinairement?» Le Buddha dit à Ānanda : «En deux circonstances se manifeste ce signe éclatant, supérieur à la lumière ordinaire du soleil. Quelles sont ces deux? Premièrement, la nuit même où le Bodhisattva réalise l'*anuttara samyaksambodhi*, secondement, la nuit même où le Tathāgata entre dans l'élément sans résidu du grand *Nirvāṇa* : en ces deux circonstances, il manifeste ce signe suprême.»

Il est possible, croyons-nous, de restituer dans ses grandes lignes le récit primitif des Mulasarvāstivādin par analogie avec la scène correspondante du *Mahāparinibbāna* pali. Dans la rédaction des Sthavira, Pukkusa offre au Buddha deux pièces d'étoffe; le Buddha en prend une et laisse l'autre à Ānanda. Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivadin, Pūrṇa n'offre qu'une seule bande de tissu et le Buddha charge Ānanda de la couper. Puisque l'idée première était d'associer le disciple à la gloire de son maître, il était naturel qu'Ananda coupât l'étoffe en deux et en conservât la moitié. C'est ce qui devait se produire dans la rédaction la plus ancienne. Plus tard, pour les mêmes raisons qui firent modifier le texte pali, on désira supprimer la part d'Ananda. On conserva le principal trait du récit, le geste du disciple tranchant l'étoffe, mais on se garda de la lui faire couper en deux parts égales; on lui fit seulement détacher la frange qui pouvait être ornée de figures ou bariolée et qui, comme telle, était sans doute un ornement trop frivole pour la personne du Buddha. Du même coup, on obtenait un double résultat : on dépouillait Ananda comme dans la rédaction palie et on rendait le vêtement du Maître plus décent en le privant d'un ornement superflu.

Même sous cette forme altérée, le récit est encore ancien:

il est en contradiction formelle avec une règle tardive énoncée dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin. Dans la section *Tsa-che* (*Kṣudraka vastu*) de cet ouvrage, un don généreux du maître de maison Anathapiṇḍika est relaté en ces termes :

. . . Rentré dans sa maison (Anāthapiṇḍika) prit cinq cents vêtements de coton, les porta au monastère et en fit don au Saṃgha. Les Bhikṣu, les ayant reçus, coupèrent la frange, teignirent l'étoffe avec de l'ocre rouge et s'en vêtirent à leur gré. Plus tard, le maître de maison vint à la porte des cellules, chercha du regard les vêtements (qu'il avait donnés) et n'en aperçut aucun. Il demanda : «Ô Sages! Ces vêtements que je vous ai donnés, pourquoi ne les aperçois-je plus?» Les Bhikṣu lui dirent ce qui s'était passé. Il reprit : «Ô Sages! ces vêtements si merveilleux que je vous avais offerts, pourquoi les avoir coupés et détériorés? Que n'en avez-vous fait usage en gardant la frange?»

Les Bhikṣu informèrent le Buddha. Le Buddha dit : «Les objets qui appartiennent au Saṃgha, il ne faut point en couper la frange; il faut les employer tels quels. Ceux qui les coupent sont coupables de transgresser la Loi [1].»

Il est piquant d'entendre le Buddha condamner ici une pratique dont ailleurs il donne l'exemple. C'est sur l'ordre de son maître qu'Ananda détacha la frange du vêtement donné par Purṇa et voici que cet acte est jugé contraire aux règles de la discipline. Cette contradiction s'explique par l'ancienneté du *Parinirvāṇa-Sūtra*. Comme nous l'avons déjà indiqué, ce sutra a été introduit en bloc dans le Vinaya des Mulasarvastivadin et fort heureusement les compilateurs ont négligé d'accorder les parties de ce vaste ensemble. L'épisode du Malla trahit les scrupules de théologiens qui, tout en désirant glorifier Bhagavat à l'égal des Cakravartin, ne pouvaient tolérer au bas de son pagne une frange, ornement frivole et trop mondain. Plus tard, ces scrupules s'évanouirent; la communauté s'enrichit et les Bhikṣu s'habituèrent à porter de belles étoffes. Il leur parut alors qu'il serait blâmable de lacérer un tissu

[1] Trip., éd. Tok., XVII, 1, p. 69[a], col. 20.

précieux et ils défendirent de détériorer les objets donnés au Saṃgha. Ce précepte est certainement plus récent que le *Nirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivādin.

Nous venons d'analyser dans les deux principaux sutra le début du récit de la Transfiguration. La fin de l'épisode est sensiblement la même dans la rédaction palie et dans celle des Mulasarvāstivādin. Quand le Buddha s'est drapé dans l'étoffe offerte par le Malla, son corps resplendit d'un éclat si vif que le riche vêtement semble avoir perdu tout son lustre. Ānanda s'en étonne et le Buddha énumère alors les circonstances où se manifeste ce prodige.

A quelle époque a-t-on imaginé cette scène? La teinte jaune de l'étoffe est-elle un élément du récit primitif ou un détail ajouté par la suite? On pourrait être tenté de faire le raisonnement suivant : La peau du Tathāgata étant dorée, les conteurs imaginèrent de le draper dans un brocart de même couleur pour montrer que la splendeur de son corps pouvait éteindre même l'éclat du métal précieux. Dans ces conditions, le vêtement tissu de fils d'or serait une donnée essentielle du récit de la Transfiguration, et comme les premières étoffes de brocart furent introduites dans l'Inde aux environs du début de l'ère chrétienne, l'épisode du Malla Pukkusa ne saurait être antérieur à cette époque.

Ce raisonnement se heurte à plusieurs objections. En analysant le Dernier Voyage du Buddha, nous avons montré que l'exposé des deux circonstances où le corps d'un Tathagata émet une clarté extraordinaire est un des éléments les plus anciens de l'itinéraire [1]. Il appartient à ce que nous avons appelé la «Période de Rājagṛha», c'est-à-dire aux premiers temps du Bouddhisme. En ce passé lointain, il ne pouvait être question de brocart d'or.

[1] Cf. *supra*, Le dernier voyage du Buddha, p. 415.

De plus, il n'a pas toujours été admis que la peau du Tathāgata fût brillante et de couleur dorée. Primitivement, on la croyait semblable à celle des autres hommes, puisqu'elle ne resplendissait qu'en de rares circonstances limitativement énumérées. Lorsque fut compilé le monumental Vinaya des Mula-sarvāstivādin, on se représentait déjà le corps du Buddha constamment illuminé d'une clarté très intense[1]. Mais les *Parinirvāṇa-Sūtra* plus anciens ne disent rien de tel; au contraire, la Transfiguration y est donnée comme un fait anormal et exceptionnel.

L'épisode de Pukkusa a donc été imaginé à une époque où les tissus de brocart n'étaient pas connus et où le corps du Maître n'avait pas encore cet éclat doré qu'on lui prêta dans la suite. Dès lors, la couleur jaune attribuée dans nos textes au vêtement offert par le Malla n'est pas une donnée nécessaire ni primitive du récit. Ce vêtement devait être, à l'origine, un cachemire rouge analogue au vêtement royal donné par le médecin Jivaka. Le Buddha et Ananda se partagèrent le présent, parce que tous deux participaient de la dignité royale. Plus tard, quand on voulut rabaisser Ananda, on remania le récit et, en même temps qu'on supprimait la part de ce disciple, on changea la couleur de l'étoffe et on en fit un tissu d'or.

Dira-t-on que l'histoire de la Transfiguration se comprend mieux avec un brocart brillant qu'avec un tissu de laine rouge et que, pour mettre en valeur la splendeur du Tathāgata, l'or est un meilleur terme de comparaison qu'une étoffe de cachemire? Ce serait méconnaître les propriétés merveilleuses de la pourpre gandhārienne. Dans l'antiquité, les beaux cachemires étaient si précieux et si rares, que l'imagination populaire

[1] Cf. *Vinaya* des Mulasarvāstivādin, Trip., éd. Tōk., XVII, 4, p. 31[b] : «Son corps avait un aspect noble et digne; une clarté parfaite en émanait constamment, qui surpassait l'éclat de mille soleils.» Cf. *Divyavadāna*, V, p. 72.

leur prêtait un éclat supérieur à celui des métaux précieux. Reportons-nous à la légende de Caṇḍa Pradyota, après le Premier récit des huit songes. Le roi reçoit les sept présents qui lui étaient annoncés et les distribue à ses femmes et aux personnes de son entourage. La concubine Étoile-Éclat 星光 (Tārāprabhā?) prend la belle étoffe de pourpre. Or, un soir que le roi soupait dans son palais,

> ... Étoile-Éclat, revêtue de l'admirable et précieuse étoffe, passa devant la véranda. La splendeur de l'étoffe rayonnait dans la salle, pareille à l'éclat de la foudre. Elle répandait sa clarté sur le roi et la reine qui tous deux en étaient complètement éclairés. La reine, en voyant cette clarté, fut très étonnée. Elle demanda : «Grand roi! Quelle est cette clarté qui brille? Est-ce l'éclat de la foudre, est-ce la lumière d'une lampe?» Il répondit : «Ce n'est ni l'éclat de la foudre, ni la lumière d'une lampe. C'est Étoile-Éclat qui passe par ici, revêtue de l'étoffe précieuse; c'est elle qui répand cet éclat brillant[1].»

Ainsi, suivant la croyance populaire, la pourpre gandharienne était si éclatante qu'elle pouvait répandre une clarté dans les ténèbres. Cette superstition, qui rappelle les traditions bien connues sur la luminosité des escarboucles[2], fut habilement utilisée par les auteurs bouddhiques dans un dessein d'édification. Ils montrèrent Bhagavat drapé dans le vêtement des rois, le corps brillant d'un éclat si vif que la pourpre du Gandhara elle-même était éteinte par cette splendeur. Telle est sans doute l'origine de ce qu'on a nommé, par analogie avec un épisode de la vie du Christ, la scène de la Transfiguration du Buddha.

Les premiers théoriciens se sont donc montrés logiques en ce qui concerne le costume du Buddha. Ayant élevé l'ascète

(1) Trip., éd. Tōk., XVII, 2, p. 16b, col. 9.

(2) On trouvera un exposé de ces traditions dans B. Laufer, *The Diamond*, publications du Field Museum de Chicago, vol. XV, 1, p. 55 et suiv.

Gautama à la dignité de Cakravartin, ils n'ont pas reculé devant les conséquences qui devaient en résulter : ils l'ont montré vêtu d'habits royaux pendant sa vie et après sa mort. Des représentations analogues tendirent de bonne heure à se grouper autour de la personnalité d'Ananda, mais leur éclosion fut contrariée par la défaveur où ce disciple ne tarda pas à tomber.

Le principe une fois posé, d'autres applications étaient inévitables. Mieux qu'Ananda, et au même titre que Çākyamuni, les Tathāgata du passé et de l'avenir méritent d'être égalés au roi des rois. Ils sont aussi des Mahāpuruṣa-Cakravartin. Il était juste de leur attribuer le costume royal et on n'y manqua pas, au moins en certains cas, comme le montre la légende du successeur de Çākyamuni, Maitreya, le futur Messie.

Dans un conte du *Tsa-pao-tsang-king* auquel nous avons fait allusion précédemment, la nourrice du Buddha, Mahāprajapati, fait pour lui un vêtement tissu de fils d'or et le lui apporte. Le Buddha lui conseille de le donner à la communauté des religieux.

Alors *Ta-ngai-tao* 大愛道 (Mahaprajāpati) se rendit au milieu des religieux avec ce vêtement : elle le leur offrit en commençant par le sthavira, mais aucun d'eux n'osa l'accepter ; quand le tour de *Mi-le* 彌勒 (Maitreya) fut venu, celui-ci accepta le vêtement : puis, s'en étant revêtu, il entra dans la ville pour mendier. Le corps de *Mi-le* (Maitreya) présentait les trente-deux marques distinctives et avait la couleur de l'or qui donne la marque rouge quand on le frotte [1].

Arrivé dans la ville, Maitreya rencontre un perceur de perles qui lui donne à manger. Cet artisan, après avoir entendu la Loi, suit Maitreya jusqu'au monastère où les quatre sthavira lui exposent le mérite de ceux qui offrent de la nourriture aux

[1] Trip., éd. Tōk., XIV, 10, p. 24[b], trad. Chavannes, *Cinq cents Contes et Apologues*, t. III, p. 47.

« observateurs des défenses » (*çīladhāra*). A ce propos, Anuruddha raconte que, pour avoir offert jadis un bol de nourriture à un ascète, il a obtenu de renaître sans interruption roi des deva ou roi des hommes pendant quatre-vingt-onze kalpa[1].

Comme on le verra plus loin, le Bhikṣu Maitreya de ce récit n'est autre que le Messie, le futur Buddha du même nom. Il semble que les auteurs du *Tsa-pao-tsang-king* aient voulu le sacrer roi dès avant sa dernière existence en lui donnant un costume royal. Ils lui attribuèrent donc un brocart d'or destiné à Çakyamuni, de la même façon qu'Ananda s'était vu accorder l'étoffe précieuse offerte par Pukkusa.

On retrouve encore le même thème, mais légèrement déformé, dans le soixante-sixième sūtra du *Madhyama-Agama*. Il existe de ce sūtra deux traductions chinoises. La plus récente qui fait partie du *Tchong-a-han-king* 中阿含經 (Nanjio, 542) est aussi la plus développée. Une autre version à part, plus ancienne, qui fut exécutée entre 265 et 316, a pour titre : « Sūtra prononcé par le Buddha sur les temps passés et futurs » 佛說古來世時經 (Nanjio, 562).

Ce sūtra ne présente aucune unité apparente. Il est formé de plusieurs récits dont chacun pourrait exister à part. Tout d'abord, Anuruddha raconte ses existences passées. Il dit comment il fit jadis une offrande de nourriture à un ascète et

[1] Ce conte est évidemment destiné à glorifier Maitreya et Anuruddha. Comme nous l'avons déjà constaté à plusieurs reprises, l'exaltation du nom d'Anuruddha est un phénomène tardif, en relation avec la déchéance d'Ānanda. Elle était déjà réalisée quand fut rédigé le *Tsa-pao-tsang-king*, c'est-à-dire vraisemblablement à l'époque des Yue-tche. Dans les récits plus anciens, tel l'épisode du Malla Pukkusa, c'est Ananda qui est assimilé aux Çakravartin. Ici c'est Anuruddha, son rival. Noter aussi que, dans ce conte, les Bhikṣu sont fréquemment appelés *çīladhāra* « observateurs des défenses », ce qui marque également le triomphe d'Anuruddha. Cf. *supra*, Le dernier voyage du Buddha, p. 453.

mérita ainsi de renaître tour à tour roi des deva et Cakravartin[1]. Puis, le Buddha, entouré de ses disciples, prédit la venue d'un roi Cakravartin nommé Conque 螺 (*Çaṅkha*)[2]. Celui-ci fera de larges offrandes aux religieux et aux pauvres. Un des Bhikṣu présents se lève et formule le souhait d'être un jour ce roi glorieux. Le Buddha l'assure que son vœu sera exaucé. Enfin, Çākyamuni prédit la venue de son successeur, le Buddha futur, Maitreya. Un des auditeurs nommé *Mi-le* (Maitreya) se lève et fait vœu d'être un jour ce Tathāgata. Le Buddha lui donne l'assurance que son souhait sera réalisé. Il apparaît donc clairement que le Bhikṣu *Mi-le* (Maitreya), disciple de Çakyamuni, n'est autre que le futur Buddha du même nom. La suite du sutra mérite d'être transcrite d'après l'une et l'autre version chinoise :

En ce temps-là le respectable Ānanda tenait l'éventail et servait le Buddha. Le Buddha dit à Ānanda : «Apporte un vêtement tissu de fils d'or et donne-le au Bhikṣu *Mi-le* (Maitreya).» Ānanda reçut cet ordre; il alla chercher (le vêtement) et le remit à Bhagavat. Bhagavat, l'ayant pris, le donna à Maitreya, et lui dit : «Prends ce vêtement de la Loi (*cīvara*) et fais-en don à la communauté des religieux. Et pourquoi? Les Tathāgata, parfaits Arhat et complètement illuminés, sont pour les hommes en ce monde une grande source d'avantage et de prospérité; ils les secourent et les conduisent à la vertu parfaite.» Alors Maitreya offrit le vêtement à la communauté des religieux. (*Sūtra sur les temps passés et futurs*, Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 8, p. 17ᵃ.)

En ce temps-là, le vénérable Ānanda tenait le chasse-mouches et

[1] Cette partie est à rapprocher du texte des *Theragathā*, vers 910-919. Cf. Anesaki, *The four Buddhist Agamas in Chinese*, in *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 1908, p. 46.

[2] Dans l'édition japonaise du *Sūtra sur les temps passés et futurs* (Nanjio, 562), le nom de ce Cakravartin est traduit par Faire-essieu 爲軻, tandis que les trois éditions chinoises portent 爲珂. Cette dernière leçon paraît devoir être préférée, car 珂, qui désigne une variété d'agate et aussi certains coquillages, a un sens voisin de 螺, qui traduit le nom du même personnage dans le *Tchong-a-han*. 爲珂 répond peut-être à un original *Çaṅkhakāra* (?).

servait le Buddha. Alors Bhagavat tourna vers lui la tête et dit : «Ô Ānanda! apporte un vêtement tissu de fils d'or. Je veux le donner au Bhikṣu Maitreya. Alors le vénérable Ānanda reçut l'ordre de Bhagavat. Il apporta un vêtement de fils d'or et le remit à Bhagavat. Alors Bhagavat reçut du vénérable Ānanda ce vêtement tissu de fils d'or et dit : «Ô Maitreya! reçois du Tathāgata ce vêtement tissu de fils d'or et fais-en don au Buddha, à la Loi et à l'Assemblée. Et pourquoi? Ô Maitreya! les Tathāgata sans attachement et parfaitement illuminés sont les protecteurs du monde. (Par eux) ceux qui cherchent le Sens obtiennent avantage et prospérité; ceux qui désirent la paix sont pleins de joie et de contentement.» Alors le vénérable Maitreya reçut du Tathāgata le vêtement tissu de fils d'or et en fit don au Buddha, à la Loi et à l'Assemblée. (*Madhyama-Āgama*, 77e sūtra, Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 5, p. 75b.)

Après ces événements, Māra paraît et le récit s'achève par un dialogue en vers entre le Tentateur et le Buddha[1].

Comme on le voit, ce sūtra comprend trois parties principales : la relation des existences antérieures d'Anuruddha, une prédiction relative à un futur Cakravartin et un épisode complexe dont Maitreya est le héros. Deux de ces parties, la première et la troisième, se trouvaient déjà dans le conte du *Tsa-pao-tsang-king* que nous avons analysé : l'épisode de Maitreya y figurait au début et le récit s'achevait par la relation des existences antérieures d'Anuruddha. Sūtra et conte sont étroitement apparentés; ils diffèrent principalement par la façon dont est traité l'épisode de Maitreya et par l'insertion dans le sūtra d'un élément qui faisait défaut dans le conte : la prédiction relative au Cakravartin Çaṅkha.

Dans les diverses rédactions, le Bhikṣu Maitreya est honoré du don d'un vêtement tissu de fils d'or. Mais, tandis que dans le *Tsa-pao-tsang-king* il conserve l'étoffe précieuse et en fait

[1] Le dialogue final entre le Buddha et Māra n'est qu'un développement de l'épisode de Maitreya. Māra se sent menacé par l'avènement prévu du futur Buddha, et c'est pourquoi il intervient, tâchant en vain d'y mettre obstacle.

usage, dans le sūtra, au contraire, il en fait don au Saṃgha. Ici, comme pour Ānanda dans l'épisode du Malla Pukkusa, la suite du récit annule ce que le début faisait prévoir : le Bhikṣu ne garde qu'un instant le vêtement royal qui lui est donné.

Cette circonstance s'explique, croyons-nous, par des scrupules de théologiens. Était-il convenable qu'un Bhikṣu se drapât dans une étoffe contenant une certaine quantité de métal précieux? Assurément ce n'était point là un vêtement autorisé par la règle canonique, bien que dans une des rédactions les auteurs aient tâché de donner le change en l'appelant «vêtement de la Loi», autrement dit *cīvara*. Pour concilier la nature de l'offrande et le respect de la stricte orthodoxie, les compilateurs du *Madhyama-Āgama* ont supposé que Maitreya n'avait pas conservé le vêtement précieux et qu'il en avait fait don au Saṃgha. A cet égard, le 66ᵉ sūtra du *Tchong-a-han* paraît moins spontané, plus élaboré et par conséquent plus tardif que le récit du *Tsa-pao-tsang-king*[1].

En somme, soit qu'on analyse les textes concernant la toilette mortuaire du Buddha, soit qu'on examine les vêtements qu'il est censé avoir portés pendant sa vie, on aboutit aux mêmes conclusions : à l'image primitive du Çramaṇa Gautama,

[1] L'ancienneté du conte par rapport au sūtra ressort également de ce fait que, dans le premier, la narration est ininterrompue, tandis que dans le second le récit est haché et incohérent. Dans le conte, le discours d'Anuruddha est naturellement amené par ce qui précède. Dans le sūtra, ce discours est placé au début et n'est pas lié à ce qui suit.

Malgré l'interversion des éléments anciens du récit et l'introduction d'un nouvel épisode, il est visible que la donnée primitive du sūtra est la même que celle du conte. Cette constatation tend à prouver que les compilateurs des *Āgama* ne se bornaient pas à puiser dans des ouvrages consacrés par une longue tradition et considérés dès longtemps comme l'exacte expression des idées du Maître. Ils ne dédaignaient pas de faire des emprunts à la littérature des contes et transposaient même des *avadāna* de composition récente.

humblement vêtu d'un *pāṃçukūla* grossier, s'est substituée celle du Buddha-Cakravartin drapé dans le vêtement des rois. Cette transformation s'est opérée à une date assez ancienne, car des expressions comme *siveyyaka dussa* du pali nous reportent aux temps lointains où les monarques de l'Inde portaient un pagne de cachemire et, d'autre part, l'épisode de la Transfiguration est un des éléments archaïques du récit du dernier voyage du Buddha.

Aux approches de l'ère chrétienne, l'introduction dans l'Inde des premiers tissus de brocart eut encore pour résultat de modifier le costume des rois et des Buddhas. Le vêtement donné à Çākyamuni par le Malla Pukkusa devint alors jaune d'or. De la même couleur est l'étoffe qui symbolise la grandeur future de Maitreya.

Plus tard, enfin, quand les rois indiens rejetèrent la pourpre et l'or pour se vêtir uniquement de coton blanc, les traditions religieuses évoluèrent parallèlement : on était tenté d'imaginer une mousseline là où les anciens se représentaient un tissu de laine ou un brocart. Vers la même époque, la diffusion de l'art du Gandhāra tendit à vulgariser une nouvelle image du Buddha. Les artistes de cette école le figuraient en toute circonstance vêtu du triple *cīvara*. Cette influence dut singulièrement contribuer à effacer les traditions qui représentaient Bhagavat vêtu comme un Cakravartin.

Toutefois, même après l'adoption du type gréco-bouddhique, le costume du Buddha conserva encore quelque ressemblance avec celui des rois, sinon par la forme, au moins par la couleur. Tandis que l'habit des Bhikṣu était de teinte rougeâtre ou kaki, l'*Açokāvadāna* nous apprend que le *tricīvara* du maître était blanc[1]. De même, sur les fresques d'Ajanta, les

[1] Cf. *Divyavadana*, p. 395, cité par Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhara*, t. II, p. 318.

Buddhas sont drapés dans des *saṃghāṭi* blanches[1]. Aujourd'hui encore, les Bouddhistes laotiens continuent de représenter le Tathāgata « couronné du diadème, vêtu d'or et de joyaux, chaussé de brodequins élégants[2] ». Ils justifient cette figuration par le témoignage d'un ouvrage extra-canonique, le *Jambupatisutta*, où le Buddha est dépeint sous l'aspect d'un roi des rois (*rājādhirāj*) trônant dans un palais féerique, au milieu d'une multitude de monarques, accourus pour lui rendre hommage[3].

IV. Les éléments rituels dans les funérailles du Buddha.

Le cérémonial des funérailles du Buddha n'est point une création spontanée du Maître ou de ses disciples. Ceux qui rendirent les derniers honneurs à la dépouille du Çramaṇa Gautama se conformèrent sans doute aux usages pratiqués de leur temps et dont quelques-uns remontaient à l'époque védique la plus ancienne. Puis la tradition s'empara de ces événements et les transforma peu à peu.

Transmis de génération en génération, le récit des funérailles ne pouvait manquer de s'altérer, et cela pour plusieurs raisons. A mesure que les adeptes de la religion nouvelle prenaient conscience de son originalité et en systématisaient la doctrine, ils se montraient plus intransigeants à l'égard des sectes rivales et rejetaient un plus grand nombre de pratiques et de croyances admises jusqu'alors dans tous les milieux

[1] Cf. Foucher, *ibid.*, t. II, p. 320.

[2] Finot, *Recherches sur la littérature laotienne*, *B. É. F. E.-O.*, 1917, p. 69.

[3] *Ibid.*, p. 68.

indiens. D'autre part, l'image du Maître disparu se modifiait, s'idéalisait sans cesse. A la notion d'un ascète purement humain se substituait celle d'un Buddha dieu et roi; on élaborait la légende du Mahāpuruṣa-Cakravartin.

L'action novatrice de cette double tendance ne pouvait être balancée par le respect conservateur qui s'attache aux rites funéraires dans toutes les sociétés humaines. On supprima ou transforma certains usages anciens au nom de la nouvelle orthodoxie; la pompe des funérailles royales remplaça le simple décor des funérailles d'un ascète. Mais, malgré ces altérations, le rituel védique reste à la base des récits plus ou moins élaborés contenus dans les *Parinirvāṇa-sūtra*. Les innovations et les adaptations bouddhiques ne se peuvent expliquer qu'à partir du vieux système brahmanique.

Jusqu'ici nous n'avons guère analysé en détail que les rites d'ensevelissement. Nous avons cru pouvoir détacher ces pratiques de l'ensemble du cérémonial parce qu'on peut suivre, à travers leurs transformations, le développement séculaire de la tradition et que le costume des vivants fournit une série de faits parallèles à l'évolution du vêtement des morts. Il nous faut maintenant considérer l'ensemble du cérémonial et l'envisager sous un autre angle, par rapport à d'autres séries de faits.

Tandis que les rites d'ensevelissement sont minutieusement décrits dans la plupart des *Parinirvāṇa-sūtra*, les autres scènes de la cérémonie funèbre sont brièvement esquissées. Certaines pratiques ne sont mentionnées que pour mémoire et ne peuvent être interprétées que par analogie avec les observances brahmaniques. Nous devrons donc d'abord tracer une image de ces dernières d'après les vieux rituels et les poèmes épiques, puis leur comparer les données contenues dans les divers récits des funérailles du Buddha.

Cette façon de procéder présente au moins deux avantages :

nous ne risquerons pas d'expliquer par le bouddhisme des faits qui lui sont extérieurs et par conséquent étrangers. De plus, en remontant aussi près que possible des origines, nous aurons chance de mieux discerner le véritable caractère des rites et les rapports qu'ils soutiennent entre eux.

Nous distinguerons les phases suivantes dans la cérémonie des funérailles :

Les lamentations des femmes;
La toilette du cadavre;
L'intervalle entre la mort et la crémation:
La mise en bière;
Le cortège funèbre:
La crémation:
L'extinction du feu du bûcher;
Le *dhuvanam;*
L'érection du stūpa:
Le *çāntikarman.*

*
* *

Dans l'Inde ancienne, comme chez tous les peuples où le rituel a conservé un caractère archaïque, la cérémonie des funérailles s'accompagnait de scènes de lamentations. La douleur des assistants s'exprimait solennellement dans les formes voulues par la coutume; hommes et femmes poussaient les gémissements d'usage et manifestaient de la voix et du geste leurs regrets.

Dans le *Mahā-Bhārata*, quand on célèbre les funérailles des guerriers tombés dans le combat, l'air retentit du bruit des *sāman* et des *ṛc,* ainsi que des lamentations des femmes [1]. Dans le *Rāmāyaṇa,* aussitôt que la mort de Daçaratha est connue, les femmes, ses épouses, pleurent et gémissent autour

[1] *Mahā-Bhārata*, VI, 26, 39.

de lui[1]. Après la mise en bière, elles prononcent des lamentations solennelles, les bras étendus et le visage baigné de larmes[2]. Quand le corps est retiré du cercueil, Bharata profère sa plainte. Puis, auprès du bûcher, les prêtres récitent des formules et les chanteurs de *sāman* chantent les hymnes rituels[3].

Dans les exemples que nous venons de citer, on distingue nettement deux catégories de rites oraux : les formules et hymnes sacrés psalmodiés ou chantés par les prêtres et les chanteurs de *sāman ;* et d'autre part, les plaintes et lamentations, d'une poésie plus simple, que profèrent les parents et amis du mort et plus spécialement les femmes. Les premiers éléments, plus savants et plus nobles, inspirés par la caste sacerdotale, durent tendre de bonne heure à rejeter les autres au second plan. On comprend que les sūtra brahmaniques, qui sont des œuvres scolastiques, prescrivent la récitation d'hymnes et de formules et négligent de réglementer les lamentations féminines. Mais celles-ci, dont les épopées attestent la survivance, remontaient sans aucun doute à l'époque préhistorique.

Sur ce point, comme à bien d'autres égards, les premiers récits de la mort du Buddha reflétaient fidèlement les usages contemporains. Le *Mahāparinibbāna-Sutta* décrit en ces termes les lamentations des habitants de Kuçinārā :

Quand ils eurent entendu les paroles du Vénérable Ānanda, les Malla, leurs fils, leurs filles et leurs épouses furent peinés, attristés et affligés dans leur cœur. Les uns pleurèrent, les cheveux dénoués; d'autres pleurèrent, les bras étendus; d'autres se jetèrent la face contre terre; d'autres se roulaient pleins d'angoisse en s'écriant : «Il est mort trop tôt le Bha-

(1) *Rāmāyaṇa*, II, 65, *in fine*.
(2) *Rāmāyaṇa*, II, 66, 17.
(3) *Ibid.*, II, 76.

gavat! Trop tôt a disparu le Bienheureux! Trop tôt la lumière s'est éteinte dans le monde [1]. »

L'attitude des Malla et de leurs parents ressemble à celle des femmes autour du cadavre de Daçaratha. Ils font d'abord entendre leurs lamentations dans la ville de Kuçinārā; puis ils se rendent en foule au bois des Sāla, avec des instruments de musique pour la récitation des hymnes et l'exécution des danses sacrées. Mais, tandis qu'à Kuçinārā les cris de douleur étaient proférés par « les Malla, leurs fils, leurs filles et leurs épouses », un peu plus tard, au bois des Sāla, le sutta pali ne met plus en scène que les seuls Malla. Cette différence mérite attention, car, à moins de raisons particulières, les rédacteurs des sutta ne variaient point les tours de phrase et les formules. Loin de craindre les redites, ils se plaisaient à reproduire aussi souvent que possible les développements antérieurs. Ce procédé, qui peut causer de l'ennui au lecteur, offrait de grandes facilités au récitant : parvenue à une formule déjà dite, la mémoire se reposait un instant, puis rebondissait d'un nouvel élan. A Kuçinārā, près de la Chambre du Conseil, les conteurs ont décrit les lamentations « des Malla, de leurs fils, de leurs filles et de leurs épouses ». S'ils ont ensuite renoncé à cette énumération facile et n'ont montré que des Malla auprès de la couche du mort, on peut admettre que ce n'était pas sans raison [2].

Le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivadin décrit également la désolation bruyante des Malla à la nouvelle de la mort du Buddha; puis le récit continue ainsi, dans la version de Yi-tsing [3] :

Alors les Malla se dirent les uns aux autres : « Il nous faut emporter

[1] *Mahāparinibbāna-Sutta*, VI, § 12.

[2] Remarquer que cette énumération avait déjà paru plusieurs fois et sans modification dans le chapitre précédent.

[3] Tripiṭ., éd. Tok., XVII, 2, p. 86ᵃ, col. 10.

toutes sortes de guirlandes fleuries, d'onguents parfumés, de parfums en poudre et de parfums à brûler, ainsi que des objets merveilleux et des instruments de musique, et nous rendre promptement au bosquet [des arbres] jumeaux pour déposer nos offrandes.» Et les grands ministres, chacun avec son entourage : hommes et femmes, grands et petits, parents et amis, sortirent de la ville de Kuça et se rendirent au bosquet [des arbres] jumeaux. Arrivés là au lieu où reposait le Buddha, devant la couche du lion, ils exprimèrent toute leur douleur. Puis tous apportant leurs objets précieux, des parfums et de nobles fleurs, d'innombrables étendards et banderoles, des soieries de diverses couleurs, des aliments, des objets rares, ils firent de larges offrandes au son de la musique.

Dans le détail, la version tibétaine diffère légèrement de celle de Yi-tsing; mais toutes deux font suivre les Malla d'une grande multitude des deux sexes. L'énumération du *Dul-va* ne laisse pas d'être pittoresque :

Accompagnés de leurs enfants, de leurs femmes, de leurs esclaves des deux sexes, des laboureurs, des publicains, de leurs amis, de leurs parents, des magistrats et des officiers, [les Malla] sortirent de la ville de Kuça, se rendirent au bosquet des deux Sāla et là rendirent toutes sortes d'honneurs et de respects à Bhagavat[1].

Ainsi le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin montre les femmes de Kuçinārā se rendant en grand nombre auprès du Buddha mort, tandis que le sutta pali paraît ignorer leur présence. Il est probable que le premier ouvrage a conservé l'ancienne rédaction et que le second l'a modifiée parce que les théologiens de l'école des Sthavira trouvaient inconvenant de représenter des femmes en contact avec la personne de leur Maître, même après son entrée dans le Parinirvāṇa[2]. Ils

[1] *Dul-va*, t. XI, fol. 640ᵃ, trad. Foucaux, appendice au *Lalita-Vistara*, p. 420.

[2] Il n'est pas sans intérêt de rapprocher deux passages parallèles du *Mahāparinibbāna-Sutta* : la fin du § 12 du chap. VI reproduit textuellement le § 21 du chap. V; mais la suite diffère sensiblement. Au chap. V, § 21, les Malla, suivis de leurs fils, filles et épouses, se rendent au bosquet des Sala. Au

appliquaient ainsi scrupuleusement le précepte édicté par le Buddha peu de temps avant sa fin : « Seigneur, aurait demandé Ananda, comment devons-nous nous conduire à l'égard des femmes ? — Abstenez-vous de les voir, Ananda [1]. »

Dans plusieurs récits du Concile de Rajagṛha, Mahā-Kaçyapa reproche à Ananda d'avoir laissé des femmes s'approcher du Buddha mort, en sorte que le corps merveilleusement beau fut souillé de leurs larmes [2]. Ce blâme suppose l'existence d'une tradition d'après laquelle des femmes auraient joué le rôle de pleureuses dans les funérailles du Buddha. On se les représentait sans doute, pareilles aux épouses des héros épiques, entourant le corps du défunt, faisant les gestes de douleur, proférant les lamentations d'usage et versant des pleurs sur la dépouille du Bienheureux. Une telle scène devait choquer les théologiens austères et c'est pourquoi, empruntant la voix de Kāçyapa, ils font grief à Ananda de l'avoir tolérée.

Cherche-t-on un rappel de cette tradition dans les Parinirvāṇa-sutra, on constate que les textes les plus anciens y font à peine allusion. Le Mahāparinibbāna pali s'abstient de relater la présence des femmes auprès de la couche du Bienheureux. Le sutra des Mūlasarvāstivādin les fait pénétrer au bois des Çala, mais sans indiquer précisément quel fut leur

chap. vi, § 13, ils y vont seuls. Si, comme nous l'admettons, la rédaction des Mulasarvāstivādin est plus archaïque que celle des Sthavira, il fut un temps où le parallélisme entre les deux textes palis que nous venons de rapprocher était plus parfait qu'il ne l'est actuellement.

[1] *Mahāparinibbāna-Sutta*, V, § 9.

[2] En ce sens, voir Cullavagga, XI, 1, 10 et, parmi les sources chinoises, les Vinaya des Mūlasarvāstivādin, des Dharmagupta et des Mahāsāṃghika, ainsi que le « Sūtra sur la Compilation des Écritures par Kāçyapa ». Cf. Suzuki, *The first buddhist council*, in *The Monist*, XIV, 2, p. 265-266. Observer que dans le texte du Cullavagga, le grief formulé contre Ānanda n'est pas d'avoir laissé approcher des femmes, mais de les avoir introduites les premières, *paṭhamam*.

rôle. Par contre, le Dirgha-āgama traduit en chinois mentionne la souillure causée par les pleureuses. Après l'arrivée de Kaçyapa, le Buddha met ses pieds hors du cercueil; Kāçyapa remarque qu'ils ont changé de couleur.

Kāçyapa l'ayant vu s'étonna et interrogea Ānanda : «La couleur d'or du corps du Buddha, pour quelle raison est-elle changée?» Ānanda répondit : «Auparavant, une vieille matrone en se lamentant a étendu la main et touché les pieds du Buddha. Les larmes sont tombées dessus et c'est pourquoi leur couleur a changé.» (Tripiṭ., éd. Tōk., XII. 9. p. 24ª, col. 18.)

Les compilateurs du *P'i-ni-mou* ont inséré avant la relation du Concile de Rājagṛha un court récit des funérailles qui contient des indications analogues[1].

Nous nous proposons de montrer dans un mémoire ultérieur que le Parinirvāṇa-sūtra du Dirgha-āgama traduit en chinois est postérieur aux œuvres similaires des Sthavira et des Mūlasarvāstivādin. D'autre part, si on admet, comme nous l'avons déjà suggéré[2], que la croyance à l'éclat permanent du corps du Buddha est une représentation tardive, un récit qui montre la peau dorée ternie par les pleurs d'une vieille femme ne saurait remonter à une époque très ancienne. Il n'en va pas de même des autres traditions sur lesquelles ce récit repose. Quand on admit que le contact d'une matrone avait pu souiller les pieds du Buddha, le préjugé contre les femmes, inspiré par d'austères théologiens, était déjà très puissant dans l'Église. Les textes sacrés ne disaient presque rien du rôle joué par les pleureuses dans les funérailles du Buddha; mais la masse des fidèles continuait à se souvenir de la scène des lamentations féminines autour du corps de l'ascète. Ne pouvant déraciner cette tradition vivace, les chroniqueurs du Premier

[1] Cf. Tripiṭ., éd. Tok., XII, 9, p. 14ᵇ, col. 19.
[2] Voir *supra, Vêtements de religieux et vêtements de rois*, p. 422.

Concile se décidèrent à l'enregistrer et même à en tirer parti pour dénigrer Ananda.

Puis, malgré la ténacité des représentations populaires, il vint un temps où ces événements s'altérèrent dans la mémoire des fidèles. On se rappelait que les pieds du maître avaient changé de couleur, mais on ne savait plus très bien dans quelles circonstances. Les nouveaux conteurs en profitèrent pour écarter définitivement l'image trop vulgaire de la vieille matrone. Dans la légende rapportée par Hiuan-tsang, Kaçyapa ayant remarqué que les pieds du mort sont décolorés, en demande la raison à Ananda. Celui-ci répond que les taches sont dues aux pleurs versés par «la multitude des dieux et des hommes» au moment de la mort du Bienheureux[1]. Ainsi modifié et ennobli, le récit n'avait plus rien de choquant pour les âmes les plus délicates.

Certains indices permettent de supposer que, suivant l'ancienne tradition, les femmes accourues au bois des Çâla ne se bornèrent point à gémir et à pleurer. Dans plusieurs récits du Premier Concile, Mahâ-Kaçyapa fait encore un autre reproche à Ânanda. Il le blâme d'avoir exposé aux regards des pleureuses les organes sexuels du grand ascète[2]. Ananda répond qu'il espérait qu'après avoir contemplé la nudité du Buddha, les femmes seraient délivrées des passions. L'excuse est aussi étrange que l'acte qu'elle tend à justifier. Mais tout s'explique très simplement, si on admet que la toilette funèbre du Bienheureux fut confiée aux femmes de Kuçinârâ. On verra plus loin que, selon l'usage brahmanique, le corps du défunt devait être lavé. Que ce rite eût été accompli par des femmes ou

[1] Hiuan-Tsang, trad. S. Julien, *Mémoires*, I, p. 345.

[2] Cette faute d'Ânanda est mentionnée dans les Vinaya des Mulasarvâstivâdin et des Mahasamghika, dans la Mahâprajña-pâramita, l'A-yu-wang-tchuoan et le «Sûtra sur la Compilation des Écritures par Kâçyapa». Cf. Suzuki, *The first buddhist council*, p. 265-266

simplement en leur présence, c'en était assez pour scandaliser les prudes théologiens de certaines sectes et pour leur fournir un nouveau prétexte de censurer Ananda dont la coupable faiblesse avait toléré de tels abus.

En somme, conformément aux usages brahmaniques, les plus anciens récits de la mort du Buddha devaient représenter les femmes de Kuçinārā remplissant l'office de pleureuses autour de la couche du défunt et probablement aussi s'occupant à le dévêtir pour lui rendre les derniers devoirs. Bientôt cette donnée parut inadmissible aux esprits scrupuleux et l'effort des théologiens tendit à l'éliminer. Les rédacteurs du Mahāparinibbāna pali, logiques dans leur parti pris, reproduisent la plainte des dieux, des disciples et des Malla, mais tiennent les femmes rigoureusement à l'écart. Moins systématique, le Parinirvāṇa-sūtra des Mūlasarvāstivādin trahit par certaines allusions des conceptions différentes. Cependant, les traditions anciennes se perpétuaient au fond de la conscience populaire. Les théologiens, pour marquer leur réprobation, imaginent alors que le contact des femmes a souillé le corps du Bienheureux. Dans un dessein de polémique, pour accuser Ananda qui n'a pas fait son devoir en laissant les femmes approcher de la couche du Maître, les écrivains sacrés renoncent au silence qu'ils s'étaient toujours imposé au sujet de ces événements : la présence des femmes est mentionnée, incidemment il est vrai, dans le Dirgha-agama traduit en chinois, dans le P'i-ni-mou et dans plusieurs relations du Premier Concile. Enfin, la tradition s'altère; le récit des funérailles devient de plus en plus merveilleux, irréel; dans les mémoires de Hiuan-tsang, les pleureuses de Kuçinārā ont fait place à « la multitude des dieux et des hommes ».

Toutefois cette lente évolution n'aboutit point à supprimer tout élément féminin dans la scène des lamentations. Quand Hiuan-tsang visita Kuçinārā, on lui fit voir un stupa destiné

à commémorer les pleurs de la mère du Buddha[1]. De même, il est dit dans le Mahāmāya-sūtra qu'après la mort du Bienheureux, sa mère, prévenue par Ānanda, descendit du ciel et pleura sur son corps[2]. Le récit de Hiuan-tsang et celui du Mahāmāyā-sūtra sont presque identiques et Watters a fait justement remarquer que le pèlerin chinois avait dû s'inspirer de ce dernier ouvrage[3]. La présence de Mahāmāyā est également notée et sa plainte est reproduite dans le Dīrgha-āgama traduit en chinois[4], mais les Parinirvaṇa-sūtra plus anciens ne contiennent aucune allusion à cet événement.

La légende de Māyā descendant du ciel pour pleurer sur son fils a son équivalent dans l'épopée. Dans le Mahā-Bhārata, après la crémation de Bhīṣma, fils de la Gaṅgā, les assistants se rendent au bord du grand fleuve pour faire les libations rituelles. Alors la déesse surgit hors de l'onde. En proie à la plus vive douleur, elle s'adresse aux Kuru en pleurant, et, au milieu de ses lamentations, elle fait l'éloge de son fils[5]. De même, après la crémation des guerriers morts dans la grande bataille, Kuntī, la mère de Karṇa, profère au bord du Gange un chant funèbre où elle célèbre la vaillance du héros[6]. Dans ces deux scènes, la mère du défunt paraît au premier plan. Tandis que les plaintes des autres femmes sont indiquées sans précision, celles de Bhagīrathī et de Kuntī sont reproduites textuellement et constituent un véritable thrène.

Ce trait s'inspire-t-il des usages contemporains? N'est-ce au contraire qu'un ornement imaginé par le poète? Le fait qu'il reparaît dans la légende du Buddha est plutôt en faveur de la

[1] Hiuan-Tsang, trad. S. Julien, *Mémoires*, I, p. 342.
[2] Tripiṭ., éd. Tōk., XI, 10, chap. 2.
[3] Watters, *On Yuan Chwang's travels*, II, p. 39.
[4] Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 9, p. 22^b, col. 11.
[5] *Mahā-Bhārata*, trad. Roy, t. XIV, p. 779.
[6] *Mahā-Bhārata*, trad. Roy, t. XI, p. 61.

première hypothèse. Il est possible que, dans le chœur des pleureuses, il y en eût une spécialement chargée de diriger les autres et de faire entendre une plainte moins impersonnelle. Cet office devait être réservé à une matrone âgée, diserte, capable d'inspiration poétique, ou spécialement à la mère du défunt quand elle était encore vivante. Après la mort de Çakyamuni, il semble qu'on ait d'abord assigné ce rôle à une vieille femme anonyme, celle-là même qui ternit de ses pleurs les pieds du Bienheureux. Puis, afin de rendre la scène plus merveilleuse et plus pathétique à la fois, on fit intervenir Maya descendue du ciel pour assister aux funérailles de son fils.

*
* *

D'après les sūtra brahmaniques, un des premiers rites qui suivent la mort est la toilette du cadavre. Le défunt est lavé par ses parents, les pieds d'abord et la tête en dernier lieu. Les cheveux et la barbe sont rasés et les ongles coupés, puis on recouvre le corps d'une pièce d'étoffe neuve[1].

Nous ne reviendrons pas sur l'ensevelissement qui a déjà été étudié en détail. Il reste à examiner le rite qui précède et prépare l'imposition du linceul, c'est-à-dire le lavage du corps.

Le Mahāparinibbāna pali et le Parinirvāṇa-sutra des Mulasarvāstivādin ne font aucune allusion à cette pratique purificatoire, mais le Dīrgha-āgama traduit en chinois cite en premier lieu le lavage du corps dans les instructions laissées par le Maître à son disciple Ānanda :

Les Malla dirent à Ānanda : «Comment devons-nous encore lui rendre hommage?» Ānanda répondit : «J'ai moi-même entendu et reçu de sa bouche ces instructions du Buddha : quand on voudra faire les funérailles de mes *çarīra*, on devra se conformer au cérémonial usité pour les saints rois cakravartin.» Ils demandèrent encore à Ānanda : «Le

[1] Caland, *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, § 7.

cérémonial usité pour les saints rois cakravartin, quel est-il?» Il répondit : «Tel est le cérémonial usité pour les saints rois : on lave d'abord le corps avec de l'eau chaude parfumée. . .[1].»

Cette prescription dut choquer de bonne heure la délicatesse de certains fidèles. A mesure que le sentiment religieux s'affinait, certains détails réalistes du vieux rituel apparaissaient comme des survivances d'un passé barbare. Peu à peu la personne du Tathāgata se dégageait des imperfections humaines et des impuretés de la matière. Le Buddha n'était-il pas parfaitement pur? Qu'avait-on besoin de le purifier en le lavant? Ce scrupule s'exprime très clairement dans un des Parinirvāṇa-sūtra traduits en chinois. Dans le *Pan-ni-yuan-king*, Ananda contredit ainsi l'opinion de ceux qui admettaient que le corps du Buddha avait été purifié :

Le Bienheureux Ānanda prononça ces stances :

C'est pur au dedans et au dehors
Qu'était le corps [avec lequel il est entré] dans le monde de Brahma.
C'est dans une substance parfaite qu'il est descendu [ici-bas]:
Et maintenant il l'a laissée ici.

On l'a moelleusement enroulé dans mille épaisseurs de coton,
On n'a pas recouvert son corps de vêtements,
Et on ne l'a pas non plus lavé.
Ainsi qu'il convenait à une [substance] extrêmement pure, fraîche et lumineuse[2].

Ces stances sont une vigoureuse protestation contre les traditions anciennes suivant lesquelles le corps du Buddha aurait été lavé et enveloppé de vêtements. De telles pratiques, qui convenaient à un homme ordinaire et même à un cakravartin, paraissaient inutiles et déplacées à l'époque où le Buddha complètement divinisé n'avait plus guère que l'apparence hu-

[1] Tripiṭ., éd. Tok., XII, 9, p. 23^{b}, col. 18.
[2] Tripiṭ., éd. Tok., XII, 10, p. 46^{a}, col. 10.

maine. Dans les stances les plus anciennes qui nous aient été conservées, Ānanda parlait des vêtements de religieux dont le corps du Buddha avait été recouvert. Peut être même dans les toutes premières rédactions dont nous n'avons plus que des recensions remaniées, faisait-il aussi allusion à la purification du cadavre. Dans le *Pan-ni-yuan-king*, ouvrage évidemment tardif, on lui fait dire le contraire :

> On n'a pas recouvert son corps de vêtements,
> Et on ne l'a pas non plus lavé.

A ce mouvement de réaction contre les conceptions anciennes s'opposaient sans doute, dans les milieux moins affinés, des tendances conservatrices. L'école du Mahayāna, qui prend largement appui sur les couches populaires, perpétue la tradition relative au lavage du corps du Buddha. Dans le monumental Parinirvāṇa-sūtra de cette secte, la mise en bière a lieu d'abord. Sept jours après, on retire le corps du cercueil et on le lave[1].

En somme, on admettait, à l'époque primitive, que le cadavre du Buddha avait été lavé conformément aux prescriptions des vieux rituels. Cette tradition, consignée dans le Dirgha-āgama traduit en chinois, mais contredite par les théologiens, se conserva néanmoins dans les milieux populaires, d'où elle passa finalement dans le Parinirvāṇa-sutra de l'école mahāyāniste.

*
* *

Après la toilette des morts, l'usage était de les coucher, la tête tournée vers le Sud[2]. D'après tous les Parinirvāṇa-sutra, le Buddha au bois des Çāla était étendu, tête au Nord. A quoi tient cette contradiction ?

(1) Cf. *Ta-pan-nie-p'an-king-heou-fan* (Nanjio, n° 115) dans Tripiṭ., éd. Tok., XI, 9, p. 47ᵃ, col. 1.

(2) Caland, *Todten- und Bestattungsgeb.*, § 7, p. 15 «Der also geschmückte

Le Midi est la région des mânes; le Nord est celle des dieux. Tant que le Buddha fut considéré comme un homme, on dut se représenter son cadavre tourné vers la région des mânes; plus tard, quand il fut divinisé, on le tourna vers les dieux. Sur ce point, les textes bouddhiques ont donc franchement innové.

Suivant la plupart des Parinirvāṇa-sūtra, il se serait écoulé un délai de sept jours entre la mort du Tathāgata et son incinération. Il importe de chercher les raisons de ce retard.

Dans le Rāmāyaṇa, quand Daçaratha meurt, la crémation n'a point lieu immédiatement : on attend le retour de ses fils[1]. Dans le Vinaya des Mahāsāṃghika, Mahā-Kāçyapa dit : « Je suis le fils aîné du Buddha, je dois faire la crémation[2]. » Les deux situations ne sont pas sans analogie. Kāçyapa, l'aîné des fils spirituels du Buddha est absent au moment de la mort du maître. Il se trouve alors à Rājagṛha et n'apprend la triste nouvelle que sept jours plus tard, sur la route de Pāvā à Kuçinārā. Pour le Buddha comme pour Daçaratha, il semble que l'incinération ait été différée afin d'attendre l'arrivée du principal officiant.

Une autre circonstance paraît être de nature à fortifier cette opinion. Dans le Mahāparinibbāna pali, les Malla, le septième jour, essaient vainement de mettre le feu au bûcher. Ils ne

leichnam wird jetzt.. hinter den gārhapatya gebracht und hier auf den rücken mit dem kopf nach süden auf einem aus feigenholz verfertigten sopha niedergelegt, über welches vorher das schwarze ziegenfell mit dem kopf nach süden und der haarigen seite nach unten gebreitet ist. » Une exception à cette règle est signalée par Caland, *ibid.*, p. 17, n. 73 : « ... Daraus folgt, wie auch Nārāyaṇa (paddh. und ad. vi, 10, 6) nachdrucklich hervorhebt, dass die Āśvalāyaniyas den todten mit dem haupt nach osten hinlegen, was allerdings befremdend ist, weil spater auf dem scheiterhaufen die leiche mit dem haupt nach s. o. zu liegen kommt. »

[1] *Rāmāyaṇa*, II, 65, *in fine*.

[2] Cf. Tripiṭ., éd. Tok., XV, 10, p. 32[b], col. 17.

peuvent y réussir. Ils consultent Anuruddha qui déclare que telle est la volonté des dieux; le vénérable Mahā-Kaçyapa est alors en voyage; le bûcher ne s'allumera pas avant que ce disciple ne soit venu saluer respectueusement les pieds sacrés du Bhagavat[1]. Le passage correspondant du Parinirvāṇa-sūtra des Mulasarvāstivādin est sensiblement identique[2]. Dans les deux textes, il semble à première vue que l'absence de Mahā-Kāçyapa soit la véritable cause du retard apporté à la crémation.

Cette interprétation, si séduisante qu'elle soit, se heurte à des objections très graves. Le passage du Vinaya des Mahāsāṃghika où Mahā-Kāçyapa se donne pour le fils aîné du Buddha est probablement tardif. Les plus anciens sūtra ne le désignent jamais ainsi. Le Mahāparinibbāna pali, qui n'est certes pas suspect de favoriser Ānanda, considère encore celui-ci comme l'unique exécuteur des suprêmes volontés du Maître. Pas une seule fois Kāçyapa n'est nommé dans les derniers entretiens du Buddha et de son serviteur. L'occasion s'offrait d'humilier Ananda en lui signifiant qu'il ne pourrait accomplir la crémation en l'absence de Kaçyapa. Mais le Buddha ne semble pas avoir prévu l'intervention de ce dernier : il s'en remet pour la célébration de ses funérailles à Ānanda qui transmettra ses ordres et aux laïques qui les exécuteront. Dans ces conditions, il est permis de se demander si l'unique épisode des anciens Parinirvāṇa-sūtra où Kāçyapa soit nommé, n'est pas une interpolation tardive.

En outre, on remarquera que ces sūtra ne sont pas complètement d'accord sur les raisons qui firent différer l'incinération du Buddha. Dans le Mahaparinibbāna pali, le jour même de la mort du Bienheureux, les Malla lui rendent hom-

(1) *Mahāparinibbāna-Sutta*, VI, § 21.

(2) Tripiṭ., éd. Tōk., XVII, 2, p. 86^b, col. 18.

mage en chantant, en dansant et en faisant de la musique. Le soir venu, ils s'expriment en ces termes : « Il est bien trop tard pour brûler le corps du Bhagavat aujourd'hui. Faisons demain la crémation. » Après cette réflexion, on s'attend à voir les Malla dresser le bûcher le lendemain. Il n'en est rien. Le texte sacré continue ainsi :

Avec des danses, des hymnes, de la musique, des guirlandes et des parfums, ils honorèrent, révérèrent les restes du Bhagavat, leur témoignèrent du respect, leur rendirent hommage et, faisant avec leurs vêtements des tentures auxquelles ils suspendirent des guirlandes de fleurs, ils passèrent ainsi le second jour, puis le troisième, le quatrième, le cinquième et le sixième [1].

Voilà donc la crémation remise au septième jour, alors qu'elle paraissait d'abord fixée au lendemain. Le texte est muet sur les causes de ce retard. Supposera-t-on qu'on attendait Kassapa? Certainement non, puisque, le septième jour, les Malla se disposent à allumer le bûcher sans penser au disciple absent. Il fallut que les dieux intervinssent pour qu'on l'attendît. Dans le texte pali, le retard apporté à l'incinération reste donc inexpliqué.

Dans le Parinirvāṇa-sūtra des Mūlasarvāstivādin, les événements sont présentés d'une manière plus logique et plus rationnelle. Quand Ānanda fait part aux Malla de la mort du Bienheureux, il leur redit les dernières instructions du Tathāgata, à quoi les Malla répondent : « Ce n'est pas en un, deux ou trois jours que nous pouvons préparer ces choses. Qu'on attende le septième jour, et alors seulement nous pourrons réaliser ce que vous venez de dire [2]. »

Ces deux rédactions diffèrent; elles ne sont pas contradictoires. Dans le texte pali, les Malla ne pouvant tout préparer en un jour, décident d'abord de reporter la crémation au len-

[1] *Mahāparinibbāna-Sutta*, VI, § 13.
[2] Tripit., éd. Tok., XVII, 2, p. 86ᵃ, col. 17.

demain. D'après le texte des Mūlasarvāstivādin, un, deux ou trois jours n'auraient pas suffi aux préparatifs et c'est pourquoi la crémation fut retardée d'une semaine. Finalement, les deux sūtra tombent d'accord sur ce retard de sept jours, mais on devine qu'il y eut un temps où le délai était moins long et où la cérémonie n'était reportée qu'au lendemain. La rédaction des Sthavira permet de restituer l'ancien texte parce qu'elle en a conservé un lambeau, et c'est précisément ce qui la fait paraître obscure, mal venue et incohérente.

Un détail achèvera de montrer que, les funérailles devenant plus fastueuses, un plus long délai était jugé nécessaire pour préparer la crémation. D'après le Mahāparinibbāna-sutta, le corps serait resté non enseveli pendant sept jours. C'est seulement au bout d'une semaine qu'on l'aurait roulé dans ses mille linceuls et enfermé dans la bière [1]. Ce retard ne peut s'expliquer par l'observation des anciens usages, mais par la difficulté évidente de rassembler à Kuçinārā tant d'étoffes précieuses et rares.

Bref, dans les récits antérieurs à nos recensions actuelles, la crémation devait suivre d'assez près la mort de Çākyamuni. La rédaction palie laisse entrevoir un état de la tradition où l'intervalle n'était que d'une seule journée. Mais quand le récit des funérailles devint plus pompeux, ce court délai parut notoirement insuffisant. On se décida donc à l'allonger. Le nombre sept étant très en faveur chez les penseurs et les dévots, on admit généralement qu'il s'était passé une semaine entre la mort du Buddha et son incinération.

*
* *

Suivant les anciens rituels, quand un *āhitāgni* mourait en pays étranger, deux cas pouvaient se présenter : on brûlait le

[1] Rapprocher dans *Mahāparinibbāna-Sutta*, VI, § 14 et VI, § 18.

corps sans cérémonie au lieu même du décès, puis les ossements recueillis dans un long tube de bambou étaient rapportés dans le village du défunt ; ou bien on plaçait le cadavre dans une auge pleine d'huile et on le ramenait ainsi aux lieux où devaient être célébrées les obsèques définitives. Dans le premier cas, l'incinération avait lieu sans tarder ; dans le second, elle était différée, et c'est pour conserver le corps qu'on le plaçait dans un bain d'huile [1].

Les poèmes épiques mentionnent également ce procédé de conservation. On a déjà vu qu'à la mort de Daçaratha, la crémation n'eut pas lieu immédiatement : en l'absence de ses fils, on plaça son corps dans une auge pleine d'huile (*tailadroṇyām*) et c'est seulement après le retour des principaux membres de sa famille qu'on le retira de ce bain pour le placer sur le bûcher [2].

Les Parinirvāṇa-sūtra reproduisent le même rite. D'après le Mahāparinibbāna pali, le corps du Tathāgata fut placé dans une auge à huile (*teladoṇi*) et, suivant d'autres textes, dans un cercueil plein d'huile parfumée [3].

La comparaison de ces diverses sources révèle plusieurs différences. Primitivement, c'était pour le conserver jusqu'à l'incinération qu'on trempait le cadavre dans un bain d'huile [4]. Or d'après les anciens Parinirvāṇa-sūtra, le Buddha n'aurait été mis en bière qu'une semaine après son décès et la créma-

[1] Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 87.

[2] *Rāmāyaṇa*, II, 64, 77 et suiv.

[3] Voir *supra*, *Les stances de lamentation*, p. 515-517.

[4] Actuellement encore au Tirhut, pour conserver les corps dont l'incinération a été retardée, on a recours à un procédé qui rappelle l'usage ancien. Le fait a été signalé par Grierson, *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1906, p. 1003 : «In 1877 I was in Madhubanī, on the Nepal frontier, just at the time of Jang Bahadur's death a few miles away in the Tarāi. Natives told me that the body was kept in a trough (? *droṇa*) filled with honey for quite a long time, while his wives were being sent from Kaṭhmāṇḍu, so that one or more (I forget how many) should become *satī* at his cremation.»

tion aurait eu lieu le même jour. Dans ces conditions, tout procédé d'embaumement était superflu.

D'autre part, l'exemple de Daçaratha montre qu'avant de brûler un corps dont la crémation avait été différée, on le retirait du bain d'huile où il macérait. Pour le Buddha, on ne procéda pas ainsi. C'est dans la *teladoṇi* hermétiquement close qu'il aurait été incinéré. Sur deux points, la tradition bouddhique est donc en désaccord avec les usages brahmaniques.

L'emploi de la *teladoṇi* étant une pratique exceptionnelle, ce n'est certainement pas sans raison que ce rite a été introduit dans le cérémonial des funérailles du Buddha. Si, dans l'état actuel des textes, il paraît fait à contre-sens et sans aucune utilité, c'est sans doute parce qu'à l'époque où nos Parinirvāṇa-sūtra furent compilés, certaines circonstances ayant changé, la tradition ancienne avait perdu sa raison d'être et sa signification.

D'après les sources non bouddhiques, on pouvait employer la *teladoṇi* dans deux cas : lorsqu'on attendait l'officiant ou le fils absent, ou bien lorsque le mort, décédé en pays étranger, devait être emporté dans une autre région. Nous avons vu que la première alternative était exclue. Il ne reste que la seconde : le Buddha étant mort en pays étranger, sa dépouille devait être transférée ailleurs.

Cette dernière explication ne laisse pas d'être vraisemblable. En fait, le Buddha mourut au cours d'un voyage. Pour des raisons qui n'apparaissent pas clairement dans les récits des funérailles, mais que nous tâcherons bientôt de dégager, on pouvait désirer transporter son corps loin des lieux où il était mort inopinément. Si cette conjecture était démontrée, le rite de la mise en bière s'expliquerait sans difficulté, conformément à la tradition brahmanique. Sinon, il semble impossible d'en rendre compte.

Nous sommes donc amené à supposer que, dans le cérémo-

nial le plus ancien, le Buddha était déposé dans une auge pleine d'huile parfumée parce qu'on voulait conserver son corps pendant qu'on le transporterait ailleurs. Plus tard, on admit que la crémation avait eu lieu sur le territoire même de Kuçinārā, probablement dans un délai fort court, et, bien que dans ces conditions, tout embaumement devînt inutile, on conserva le souvenir de la *teladoṇi* primitive. Plus tard enfin, quand on prolongea jusqu'à sept jours l'intervalle entre la mort et la crémation, l'emploi du cercueil plein d'huile aurait pu trouver dans cette circonstance une nouvelle justification. Mais la raison d'être de cette pratique était si bien oubliée qu'on ne se soucia point de la rendre vraisemblable. La difficulté de réunir dans une bourgade mille linceuls d'étoffe précieuse obligeait d'ailleurs à remettre au septième jour le rite de l'ensevelissement. On recula donc la mise en bière jusqu'à cette date, c'est-à-dire à un moment où la conservation dans l'huile n'avait plus aucune utilité.

Cette construction repose tout entière sur l'hypothèse que les restes du Buddha décédé à Kuçinārā devaient être transférés ailleurs. Sur ce point, les Parinirvāṇa-sūtra n'apportent aucun témoignage direct : ces grandes œuvres systématiques ont été plusieurs fois passées au crible des compilateurs. Mais la littérature des contes, naïve, désordonnée, populaire, contient de précieuses indications. Des huit tombeaux qui, d'après les sources savantes, auraient été élevés sur les cendres de Bhagavat, les contes en négligent généralement sept. Pour qui les lit sans prévention, il semble que le corps entier du Buddha dut être déposé au bord d'un fleuve, probablement sur la rive du Gange. Ce procédé était conforme aux usages brahmaniques qui voulaient que le corps d'un ascète fût inhumé auprès d'un fleuve allant se jeter dans la mer[1]. Si,

[1] Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 94.

suivant la tradition populaire, cette coutume fut observée après la mort du Çramaṇa Gautama, la nécessité d'emporter son corps à une grande distance de Kuçinārā expliquerait l'emploi de la *teladoṇi* et l'embaumement provisoire. La discussion de cette importante question trouvera sa place dans un chapitre ultérieur.

*
* *

Après la toilette funèbre, le corps était porté solennellement au lieu de la crémation. Les rites de cette cérémonie étaient très divers suivant les écoles.

La bière était portée soit par des serviteurs âgés, soit par d'autres personnes âgées en nombre impair, ou bien par des parents proches ou éloignés, de même caste que le défunt, ou encore par des porteurs salariés, etc. [1]. On faisait donc appel tantôt à des égaux tantôt à des inférieurs.

Le cortège groupant les porteurs d'objets rituels, les chanteurs et les parents quittait généralement la ville par la porte orientale ou occidentale. D'après un texte tardif [2], un Brahmane devait sortir par la porte orientale et un Kṣatriya par celle du nord. On se dirigeait ensuite vers le sud-est et des rites complexes avaient lieu sur toute la longueur du parcours.

L'épopée dépeint cette cérémonie sous les couleurs les plus brillantes. Dans le Rāmāyaṇa, le corps de Rāvaṇa, prince des Rākṣasa, est porté par des *dvija* sur une bière dorée, ornée de banderoles multicolores et jonchée de fleurs, au son des chants et des instruments de musique. Les femmes du harem suivent en pleurant et le cortège se dirige vers le Sud [3].

Sur la façon dont le corps du Buddha fut porté au lieu de la crémation, les textes anciens s'accordent dans l'ensemble. Le

(1) Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 20.

(2) *Manu*, V, 92, cité par Caland.

(3) *Rāmāyaṇa*, VI, 111.

Parinirvāṇa-sūtra des Mūlasarvāstivādin ainsi que le Mahāparinibbāna pali nous apprennent que les Malla voulaient opérer d'une certaine manière, mais qu'ils en furent empêchés par les dieux. Cette indication n'est pas négligeable. Il arrive que les écrivains sacrés mentionnent ainsi, uniquement pour y contredire, d'anciennes traditions autrefois admises dans les communautés bouddhiques et qui plus tard ont été remplacées par d'autres. On en a vu un exemple dans le *Fo-pan-ni-yuan-king* [1] à propos du lavage du corps du Buddha. Il semble également que la façon dont les Malla voulaient transporter le défunt soit un rappel d'usages archaïques.

Les versions chinoise et tibétaine du Vinaya des Mūlasarvāstivādin présentent en cet endroit des variantes instructives ; nous donnons ci-après la traduction des passages parallèles :

Dul-va, XI, fol. 641^b-642^b [2].

Alors les principaux d'entre les chefs des Malla dirent aux Malla de la ville de Kuça : «O vous, familles des Malla qui vous rassemblez ici en foule, sages habitants, écoutez! Que les femmes et les filles des Malla fassent pour Bhagavat un dais d'étoffe! Que les femmes des Malla et les jeunes gens mettent en place la bière de Bhagavat! Et nous l'honorerons, le glorifierons, le vénérerons et lui rendrons hommage avec des parfums, des guirlandes, de l'encens, (des parfums) en poudre et des airs de musique. Nous irons, à partir de la porte occidentale de la ville de Kuça, nous placer au centre même de la ville et nous en sortirons par la porte orientale. Nous traverserons la rivière Riche (Hiraṇyavatī) [3] ; nous nous arrêterons auprès du Caitya où les Malla attachent leurs ornements de tête (Makuṭa-bandhana) [4] et nous allumerons le bûcher.»

Ensuite les Malla de la ville de Kuça ayant entendu qu'ils pouvaient agir à leur guise, les femmes et les filles des Malla disposèrent des dais

(1) Cf. *supra*, p. 17.

(2) La traduction de Csoma, reproduite par Foucaux (*Lalita-Vistara*, appendice, p. 421) présente des lacunes considérables. C'est plutôt un résumé qu'une véritable traduction.

(3) Tib. *čhu bo dbyig ldan*.

(4) Tib. *gyad gyis dbu rgyan btags pa'i čhod rten*.

d'étoffe pour Bhagavat; les femmes des Malla et les jeunes gens voulurent soulever la bière de Bhagavat; mais ils ne purent soulever la bière de Bhagavat.

L'āyuṣmat Aniruddha dit à l'āyuṣmat Ānanda : «Āyuṣmat Ānanda, les Malla de la ville de Kuça ne peuvent soulever la bière de Bhagavat. Et pourquoi? C'est que tel est le dessein des dieux. — Āyuṣmat Aniruddha, quel est donc le dessein des dieux? — Les dieux pensent : Que les femmes et les filles des Malla fassent un dais d'étoffe pour Bhagavat! Que les Malla et leurs fils portent la bière de Bhagavat! Et nous, nous l'honorerons, le glorifierons, le vénérerons et lui rendrons hommage avec des parfums célestes, des guirlandes, de l'encens, (des parfums) en poudre et des airs de musique. A partir de la porte occidentale de la ville de Kuça, on ira se placer au centre même de la ville, et on en sortira par la porte orientale. Après avoir traversé la rivière Riche, on s'arrêtera auprès du Caitya où les Malla attachent leurs ornements de tête et on allumera le bûcher. — Āyuṣmat Aniruddha, qu'il soit donc fait suivant la volonté des dieux!»

Ensuite l'āyuṣmat Ānanda dit aux Malla de la ville de Kuça : «Sages habitants! vous ne pouvez soulever la bière de Bhagavat. Et pourquoi? C'est que tel est le dessein des dieux. — Vénérable Ānanda, quel est donc le dessein des dieux?... (etc., comme ci-dessus).

Vinaya des Mūlasarvāstivādin, trad. Yi-tsing.
(Tripiṭ., éd. Tokyo, XVII, 2, p. 86ª, col. 18.)

Or parmi les Malla était un vieillard. Il dit aux gens : «O vous qui êtes ici en foule! que les femmes portent des banderoles et des oriflammes: que les hommes soulèvent la bière! Et nous, nous apporterons en offrande toutes sortes de fleurs, de soieries à ramages, d'onguents, de parfums en poudre, d'encens et nous ferons entendre de la musique. Nous entrerons dans la ville de Kuçinārā par la porte occidentale et nous en sortirons par la porte orientale. Traversant la rivière Sable d'or[1], nous irons jusqu'au Caitya où les Malla suspendent leur coiffure[2] et, dans ce lieu excellent, nous déposerons (le corps) et l'incinérerons.»

Alors les gens ayant entendu ces paroles s'avancèrent tous en se bousculant, désireux de soulever le cercueil d'or. Mais bien qu'ils y employassent à la fois toutes leurs forces, ils ne purent le faire bouger.

Alors l'āyuṣmat Ānanda dit au vénérable Anuruddha : «Les Malla de

[1] Chin. 金沙河.
[2] Chin. 壯士繫冠制底.

la ville de Kuçinārā, bien qu'ils y emploient toutes leurs forces, ne peuvent remuer le cercueil d'or du Tathāgata. Je n'en sais pas la raison.» Le vénérable dit : «C'est que tel est le dessein des dieux. Ils veulent que les Malla et les gens du peuple fassent ainsi : que les femmes portent des banderoles et des oriflammes, que les hommes soulèvent la bière auguste et qu'ils suivent le Tathāgata décemment, respectueusement et en bon ordre. (Et ils pensent) : «Nous autres deva, nous porterons en même temps des fleurs et des soieries à ramages; nous brûlerons en abondance des parfums merveilleux; nous ferons entendre une musique céleste et nous présenterons de larges offrandes. On entrera (dans la ville) par la porte occidentale et on en sortira par la porte orientale. Traversant la rivière Sable d'or, on ira jusqu'au Caitya où les Malla suspendent leur coiffure.» C'est parce que la décence n'est pas observée qu'on ne peut remuer la bière.»

Alors l'āyuṣmat Ānanda dit au vénérable : «S'il en est ainsi, qu'il soit fait suivant la volonté des dieux.» Alors les Malla se conformant au désir des dieux disposèrent tout comme il a été dit plus haut et ils purent alors prendre la bière. Ils la soulevèrent légèrement et se mirent en marche en l'emportant.

Les deux versions diffèrent principalement dans l'énoncé des intentions des Malla. D'après le Dul-va, les chefs de Kuçinārā voulaient que le cercueil fût porté par des femmes et des jeunes gens. Suivant la version de Yi-tsing, le vieillard qui harangua la foule proposait que la bière fût exclusivement portée par des hommes. Ainsi, dans la version chinoise, le préjugé contre les femmes s'affirme plus nettement que dans le Dul-va. N'a-t-on pas là une nouvelle manifestation de la tendance à éliminer des funérailles du Buddha tout élément féminin? Il semble que le rédacteur du texte traduit par Yi-tsing ait consciemment altéré un récit ancien qui se serait conservé plus pur dans le Dul-va. En d'autres termes, la version tibétaine reposerait sur une recension du Parinirvāṇa-sūtra des Mūlasarvāstivādin plus archaïque que le manuscrit utilisé par Yi-tsing[1]. Nous avions déjà cette impression en comparant

[1] On sait que la version tibétaine est moins ancienne que la version chi-

dans les deux langues les dernières instructions du Maître à Ânanda[1]. On verra plus loin que la même conclusion s'impose quand on analyse les textes relatifs à la crémation[2].

A quoi tenait le désaccord des dieux et des Malla ? Dans le Dul-va, les dieux s'opposent au départ du cercueil pour deux raisons : ils ne veulent pas qu'il soit porté par des femmes et ils désirent contribuer pour une part à la majesté du cortège. Le premier motif est de beaucoup le plus important car du moment où les deva voulaient participer à la cérémonie, ils le pouvaient sans tarder. Dans la recension utilisée par Yi-tsing, la véritable cause du retard ayant été supprimée, il fallut trouver de nouveaux motifs pour expliquer la résistance opposée par les dieux : on supposa donc que les Malla s'étaient précipités en désordre vers le cercueil et que les dieux avaient été choqués de ce manque de respect.

Rapprochons maintenant du double récit des Mūlasarvāstivādin le texte correspondant du Mahāparinibbāna pali :

Mahāparinibbāna-Sutta, VI, § 28.
(D'après la trad. Rhys Davids.)

... Alors le septième jour les Malla de Kusinārā pensèrent : «Portons le corps du Bhagavat par le Sud et hors de la ville jusqu'à un lieu au

noise. Mais ceci ne préjuge nullement la question de la date des recensions qu'utilisaient les traducteurs.

[1] Cf. *supra, Les stances de lamentation*, p. 516-517. D'après le *Dul-va*, le corps du cakravartin devait être placé dans un cercueil *de fer* plein d'huile *végétale*, recouvert d'un double couvercle *de fer*. Dans la version chinoise, ceci est remplacé par un cercueil *d'or* rempli d'huile *parfumée*, recouvert d'un couvercle *d'or*. La seconde rédaction est évidemment plus raffinée, plus pompeuse, plus tardive que la première. De même, à propos du cortège funèbre, il n'est question du «cercueil d'or» que dans la version chinoise. On remarquera en outre que, dans le *Dul-va*, Anuruddha et Ânanda se donnent l'un à l'autre le même titre (*che-dan-ldan-pa* = *āyuṣmat*), comme des égaux. Dans la version chinoise, au contraire, l'*ayuṣmat* Ânanda parle au Vénérable Anuruddha. Ce protocole trahit des influences favorables à Anuruddha qui, nous l'avons déjà signalé, sont un phénomène tardif.

[2] Cf. *infra*, p. 38 et 42.

sud et en dehors de la ville, en l'honorant, le vénérant, le respectant et lui rendant hommage avec des danses, des chants et des airs de musique, avec des guirlandes et des parfums; et là, au sud de la ville, faisons la crémation.»

Et là-dessus, huit chefs d'entre les Malla baignèrent leur tête et se couvrirent de vêtements neufs dans le dessein de porter le corps du Bhagavat. Mais voici qu'ils ne purent le soulever !

Alors les Malla de Kusinārā dirent au vénérable Anuruddha : «Seigneur, quelle peut être la raison pour laquelle huit chefs des Malla qui ont baigné leur tête et se sont couverts de vêtements neufs dans le dessein de porter le corps du Bhagavat, ne peuvent le soulever?

— C'est parce que vous, ô Vaseṭṭha, avez votre dessein et que les esprits ont un autre dessein.

— Quel est donc le dessein des esprits?

— Votre dessein, ô Vaseṭṭha, est celui-ci : Portons le corps du Bhagavat par le Sud et hors de la ville. . . ; mais le dessein des esprits, ô Vaseṭṭha, est le suivant : Qu'on porte le corps du Bhagavat par le Nord, au nord de la ville et, y entrant par la porte septentrionale, qu'on le porte à travers la ville jusqu'au centre de la cité. Puis, sortant par la porte orientale, en honorant le corps du Bhagavat, en le vénérant, le respectant et lui rendant hommage avec des danses célestes, des chants et des airs de musique, des guirlandes et des parfums, qu'on le porte au cetiya des Malla nommé Makuṭa-bandhana, à l'est de la ville, et qu'on y fasse la crémation.

— Soit, Seigneur! conformons-nous aux intentions des esprits!

Dans ce dernier récit, il n'est nullement question des femmes de Kuçinārā. L'intervention des dieux n'est plus nécessaire pour les écarter : les écrivains sacrés ont simplement omis de parler d'elles. D'autre part, ce ne sont plus des Malla quelconques qui portent le cercueil, mais huit personnages choisis parmi les chefs de la cité. A tous ces égards, le récit des Sthavira paraît plus évolué, plus élaboré que celui des Mūlasarvāstivādin, au moins dans la traduction tibétaine.

Par contre, dans l'exposé du projet des Malla, les rédacteurs du texte pali ont conservé un détail archaïque fort intéressant qui manque dans les deux versions des Mūlasarvās-

tivādin : les habitants de Kuçinārā, nous dit-on, voulaient porter le corps du Bhagavat « par le Sud et hors de la ville jusqu'à un endroit au Sud et en dehors de la ville ». Cette intention était en harmonie avec les anciennes conceptions védiques. Le Sud étant la région des mânes, on devait porter le cadavre dans la direction du Sud, et d'autre part, le mort étant un être impur dont le contact était dangereux aux vivants, on devait le tenir à l'écart des agglomérations urbaines, l'emporter sans pénétrer dans la cité jusqu'à un lieu hors de la ville. Ici encore le projet des Malla est combattu par les dieux. Ceux-ci veulent qu'on porte le cercueil par le Nord, au nord de la ville et, y entrant par la porte septentrionale, qu'on le porte à travers la ville jusqu'au centre de la cité, pour en sortir ensuite par l'Est. On retrouve ainsi en présence, dans le récit des Sthavira, les deux théories qui nous ont déjà paru rendre compte des traditions relatives à l'exposition du cadavre. Le Buddha-homme devait être couché tête au Sud puis porté vers le Sud, dans la direction des mânes. Le Buddha-dieu sera couché tête au Nord et emporté vers le Nord, puis dans la direction de l'Est, le Nord et l'Est étant des régions sacrées[1]. Le désaccord des Malla et des dieux est l'image du conflit entre ces deux thèses dont la seconde, plus récente, finit par triompher de la première. En ce qui concerne la direction et le parcours du cortège, la rédaction des Mulasarvāstivādin est donc moins archaïque que celle des Sthavira puisque, dans celle-là, les Malla admettent d'emblée et sans y être contraints, que le

[1] L'effort des écrivains bouddhistes pour contraster les funérailles du Buddha-dieu et celles des hommes ordinaires n'apparaît pas seulement dans le choix de l'orientation. Dans les sutra brahmaniques, les porteurs de la bière sont en nombre impair; les parents qui prennent place dans le cortège doivent répandre de la poussière sur leur tête et sur leurs épaules (Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 20 et 21). Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, au contraire, les porteurs sont au nombre de huit; ils se sont lavé la tête et se sont couverts de vêtements neufs, comme il convient pour approcher d'un être pur.

Buddha mort pourra pénétrer jusqu'au centre de leur ville et en sortir par la porte orientale.

Au total, dans les Parinirvāṇa-sūtra de ces deux sectes les projets des Malla traduisent des conceptions fort anciennes. Ils voulaient, d'après le récit des Mulasarvāstivādin, faire porter par des femmes la bière du Buddha et, d'après le texte pali, la porter au sud de la ville sans pénétrer dans l'enceinte de Kuçinārā. L'un et l'autre dessein s'inspiraient de représentations religieuses remontant sans doute à l'époque védique.

Les sūtra brahmaniques ne sont pas d'accord sur le choix de la porte par où doit sortir le cortège funèbre. Mais, même un texte tardif comme le Code de Manu prescrit encore de se diriger vers le Sud-Est. Dans le Rāmāyaṇa, le corps de Rāvaṇa est emporté vers le Sud.

Les anciens rituels n'indiquent pas expressément quel devait être le sexe de ceux qui portaient la bière; on voit seulement que ce contact impur était souvent laissé aux individus de basse condition. Toutefois, dans certaines écoles, on dut admettre de bonne heure que cette tâche n'avait rien d'avilissant; tantôt on y employait des serviteurs, tantôt on y conviait les fils du défunt ou des personnes appartenant aux castes supérieures. Dans l'épopée, le corps des princes est porté par des *dvija*. Dès lors on s'explique la résistance opposée par les dieux quand les Malla voulurent confier cette besogne à des femmes; c'était plutôt le rôle des Malla eux-mêmes, ou mieux, des chefs de Kuçinārā, comme dans la rédaction palie.

On a vu plus haut par quel progrès les femmes avaient été de bonne heure écartées de la scène des lamentations. Les voici maintenant exclues de l'office de porteuses; le Buddha fils de roi et roi lui-même ne devait être porté que par de nobles Kṣatriya. Plus tard, le zèle des conteurs les entraîna encore plus loin. A la place où le sutta pali n'admet plus que les chefs des Malla, des récits tardifs introduisent les dieux

les plus puissants; dans le Fo-pan-ni-yuan-king, la bière du Buddha est portée par Çakra, Brahmā, Ānanda et des rois [1].

*
* *

Les sūtra brahmaniques contiennent de nombreuses prescriptions concernant le choix d'un emplacement pour la crémation, l'aménagement et la purification du terrain, l'érection du bûcher, les rites qui précèdent l'incinération et la crémation elle-même. Les auteurs bouddhiques ne disent presque rien sur ce sujet. Nous ne trouvons guère à glaner dans les textes les plus anciens que les indications suivantes [2] :

. . . Ils construisirent un bûcher avec toutes sortes de parfums et ils y placèrent le corps du Bhagavat (*Mahāparinibbāna-Sutta*, VI, § 35).

. . . Ils amassèrent toutes sortes de bois odoriférants dans l'intention de le brûler (*Dul-va*, XI, p. 644, ligne 3).

Dans le passage correspondant de la version chinoise, il n'est question que de « bois odorant [3] », tandis qu'un peu plus haut, dans l'énoncé des dernières instructions du Buddha, il est prescrit de brûler son corps avec « du bois de *candana* ainsi que des parfums des rivages de la mer [4] ».

Toutes ces indications sont sensiblement concordantes; il en résulte que le corps du Buddha aurait été brûlé avec toutes sortes de parfums. Ce détail est très important en ce qu'il caractérise les funérailles royales par opposition à celles des autres hommes. Dans les cas ordinaires, les rituels prescrivent uniquement l'emploi de bois propre au sacrifice [5]. L'incinéra-

[1] Cf. Tripiṭ., éd. Tok., XII, 10, p. 20ª, col. 12.

[2] Dans la scène de la crémation est intercalé le récit du voyage de Kāçyapa. Cet épisode n'est pas à proprement parler un élément du cérémonial funèbre; nous nous proposons de l'examiner à part dans un chapitre ultérieur.

[3] Cf. Tripiṭ., éd. Tok., XII, 2, p. 86ᵇ, col. 17.

[4] Voir *supra*, *Les stances de lamentation*, p. 517.

[5] Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 35.

tion avec des parfums était le privilège des rois. Dans le Rāmāyaṇa, le bûcher de Rāvaṇa est fait de bois de santal, de padmaka et d'uçira [1]. Au moment de la crémation de Daçaratha, les assistants jettent sur le bûcher du bois de santal, de l'aguru et toutes sortes de parfums [2]. De même, dans le Mahā-Bhārata, le corps de Bhiṣma est brûlé avec du bois de santal, de l'aloès noir et toutes sortes de bois odoriférants [3]. Il serait facile de multiplier les exemples. Toutes les fois que les poètes épiques décrivent les obsèques d'un héros, ils mentionnent l'emploi de parfums pour la crémation [4]. Ce trait caractéristique est passé dans les écritures bouddhiques. De même que l'ensevelissement dans des paires de vêtements, c'est un élément essentiel des funérailles royales. En empruntant ces usages au cérémonial le plus pompeux, les écrivains sacrés se proposaient certainement d'assimiler le Buddha aux Cakravartin.

*
* *

Dans plusieurs écoles brahmaniques, notamment chez les Baudhāyana, les Vaikhānasa et les Gautama, on prescrivait d'arroser le bûcher avant la crémation; mais généralement ce rite avait lieu quand le corps était réduit en cendres; un des assistants, le maître des cérémonies, l'épouse ou le fils du mort, prenait alors une cruche pleine d'eau et en arrosait le bûcher [5]. Cet usage s'est même conservé assez communément jusqu'à nos jours [6]. Une seconde aspersion avait lieu ensuite, avant la récolte des os sur le bûcher.

[1] *Rāmāyaṇa*, VI, 111 et suiv.
[2] *Rāmāyaṇa*, II, 64 et suiv.
[3] *Mahā-Bhārata*, trad. Roy, XIII, p. 779.
[4] *Mahā-Bhārata*, trad. Roy, I, p. 372; XI, p. 58; XII, p. 565.
[5] Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 55 et 72.
[6] Cf. Dubois et Wilson, cités par Caland, *ibid.*, p. 57.

D'après les rituels des Taittirīya, des Çāṅkhāyana, des Āçvalāyana et des Kauçika, les cendres devaient être arrosées d'un mélange d'eau et de lait. On employait pour l'aspersion un rameau d'udumbara, de vetasa ou de çamī. Chez les Taittirīya, et dans plusieurs autres écoles, ce rite était accompagné de la récitation de diverses formules dont les suivantes sont particulièrement instructives[1] :

La plante que tu as consumée, Agni, je la sème de nouveau.
Qu'ici croissent la çāṇḍadūrvā, le kiyambu et la vyalkaçā!

Que l'eau qui est en terrain sec, que l'eau qui est dans les marais,
Que l'eau qui est dans la mer, que la pluie te soient salutaires!

Que te soit salutaire l'eau courante, salutaire l'eau des fontaines!
Que le brouillard te soit salutaire; que le gel te rafraîchisse!

Ainsi les sūtra brahmaniques prescrivaient deux aspersions; et tandis que, dans certaines écoles, on n'employait que de l'eau à cet usage, dans d'autres, on se servait d'un mélange d'eau et de lait.

Dans le Mahāparinibbāna-Sutta, le Buddha, donnant à Ānanda ses dernières instructions, ne spécifie pas la manière dont le feu du bûcher sera éteint. Le procédé n'apparaît que dans la suite du récit :

Quand le corps du Buddha eût été brûlé, des torrents d'eau tombèrent du ciel et éteignirent le bûcher de Bhagavat. Et des torrents d'eau jaillirent des arbres sāla [donnant] de l'eau (*udakasālato*) et éteignirent le bûcher du Bhagavat. Les Malla de Kusinārā apportèrent aussi de l'eau parfumée avec toutes sortes de parfums et éteignirent le bûcher du Bhagavat (*Mahāparinibbāna-Sutta*, VI, § 23).

A propos de l'expression *udakasālato,* Buddhaghoṣa décrit ainsi l'extinction du feu du bûcher :

udakasālato ti parivāretvā ṭhita-sālarukkhe sandhāy' etaṃ vuttaṃ | esaṃ pi hi khandhantara-viṭapantarehi udakadhārā nikkhamitvā nibbā-

[1] Caland, *ibid.*, p. 101 et 102.

pesuṃ | bhagavato citako mahanto [? *corr.* -am . . . -am] samantā pathaviṃ bhinditvā pi naṅgala-sīla-mattā udaka-vaṭṭī phalikavataṃsakasadisā uggantvā citakaṃ gaṇhanti [*corr.* gaṇhāti ?] (*Sumaṅgalavilāsinī*, édit. de Rangoon, II, p. 177).

Ceci est dit concernant les arbres sāla placés à l'entour. Car des torrents d'eau sortant par les intervalles de leurs troncs et de leurs branches éteignirent le bûcher de Bhagavat. Et aussi, fendant de toutes parts la terre, une frange d'eau, de la dimension d'un soc de charrue, semblable à une couronne de cristal, sortant [de terre], entoura le bûcher [1].

Dans le Parinirvāṇa-sūtra des Mūlasarvāstivādin, l'extinction du feu du bûcher est relatée tout autrement que dans la rédaction palie, et les versions chinoise et tibétaine de ce sūtra diffèrent elles-mêmes sensiblement l'une de l'autre. Dans le Dul-va ainsi que dans la traduction de Yi-tsing, le Buddha prescrit que le bûcher doit être éteint avec du lait. Cette injonction se prêtait à diverses interprétations; le rite pouvait être accompli avec du lait (*kṣīra*) de vache, ou avec du latex (*kṣīra*) sécrété par des arbres. On voit la première alternative

(1) Ce texte m'a été obligeamment communiqué par mon maître, M. Finot. Contrairement à l'avis exprimé par Rhys Davids (*Sacred Books of the Buddhists*, t. II, p. 187, n. 1), il ne semble pas que le commentateur ait voulu expliquer *udakasālato* par «du réceptacle des eaux [souterraines]». Il faudrait alors corriger *sālato* et Buddhaghoṣa aurait averti qu'il s'agit d'une seconde interprétation toute différente de la première. Peut-être l'eau sortant de terre figurait-elle dans certaines descriptions. Mais ici *udakasālato* ne peut signifier qu'une chose : «des arbres sāla [donnant] de l'eau».

On observera d'autre part que le second prodige rapporté par Buddhaghoṣa : l'eau fendant la terre de toutes parts, est conforme aux anciennes conceptions indiennes. Les vieilles théories cosmologiques exposées dans les *Bhūmicāla-sūtra* impliquent l'existence des eaux souterraines. La terre repose sur les eaux. Il suffit que le sol soit troué ou fendu pour que l'eau sourde à la surface. C'est pourquoi, dans divers Jātaka, on voit surgir l'eau souterraine (cf. Rhys Davids, *Buddhist birth stories*, p. 64 et 67). Dans un curieux épisode du Mahā-Bhārata, Arjuna fait jaillir de l'eau simplement en perçant le sol avec une flèche (*Mahā-Bhārata*, trad. Roy, t. VI, p. 453). On trouve encore une légende analogue dans la *Rajataraṅgiṇī* (trad. Stein, I, 150).

se réaliser dans le Dul-va et la seconde dans la traduction de Yi-tsing :

Ensuite les Malla de la ville de Kuça éteignirent le feu avec du lait; puis du lait naquirent quatre arbres, savoir : un *gser čan* (*jarā*), un *ser skya* (*kapilā*), un *rta don* (*açvattha*), un *u-dum-ba-ra* (*udumbara*). (*Dul-va*, XI, f. 646ᵃ, *in fine*.)

A ce récit s'oppose celui de la version chinoise :

Alors les Malla de la ville de Kuçinārā voulurent arroser le feu avec du lait de vache pour l'éteindre. Tandis qu'ils ne l'avaient point encore versé, quatre arbres poussèrent soudain au milieu du bûcher; premièrement un arbre au latex couleur d'or, deuxièmement un arbre au latex rouge, troisièmement un arbre de la Bodhi (*açvattha*), quatrièmement un arbre *udumbara*. De ces arbres il s'écoula du lait en sorte que le feu fut complètement éteint. (Tripiṭ., éd. Tōk., XVII, 2, p. 87ᵃ, col. 6.)

Quand on constate une différence entre le Dul-va et la version de Yi-tsing, on est d'abord tenté de l'imputer aux traducteurs. Ici cette explication est certainement inadmissible.

Le texte chinois commence par mentionner la tradition rapportée dans le Dul-va, puis il s'en écarte délibérément. Les Malla voulaient éteindre le feu avec du lait de vache; mais ils n'en eurent pas le temps; avant qu'ils eussent mis leur projet à exécution, quatre arbres poussèrent miraculeusement dont le latex éteignit les flammes. Chacune des deux traditions étant attestée dans d'autres ouvrages, les traducteurs ne sont pas responsables de la divergence que nous constatons. Il faut admettre que Yi-tsing et les lotsavas tibétains travaillaient sur des recensions différentes.

Le *Pan-ni-yuan-king* s'apparente au Dul-va puisque, dans ce sūtra, le bûcher cesse de brûler avant que les arbres ne poussent :

A la fin de la nuit, le bûcher du Buddha cessa de brûler. Soudain,

quatre arbres poussèrent : un arbre *sou-chan-ni* 蘇禪尼 (*susthānī?*)[1], un *kia-wei-t'ou* 迦維屠 (*kapittha*), un *a-che-t'i* 阿世緹 (*açvattha*) et un *ni-keou-lei* 尼拘類 (*nyagrodha*) (Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 10, p. 46ᵇ)[2].

Le Vinaya des Sarvāstivādin reproduit ce qu'il y a d'essentiel dans le récit du Dul-va : l'aspersion avec du lait de vache. Mais Mahā-Kāçyapa s'y substitue aux Malla et il n'est pas fait mention des quatre arbres merveilleux :

Le Grand Kāçyapa se dit en lui-même : «Comment peut-on éteindre le feu?» Et il pensa qu'il fallait l'éteindre avec du lait de vache. Au moment même où le Grand Kāçyapa fit cette réflexion, il se produisit soudain tout autour une mare de lait de vache, pur, parfumé, excellent. Alors le Grand Kāçyapa en puisa et, avec ce lait, il éteignit le feu. (Tripiṭ., éd. Tōk., XVI, 7, p. 23ᵃ, col. 8)[3].

Le récit du grand Parinirvāṇa-sūtra du Mahāyāna marque le prolongement de la tradition rapportée dans la version chinoise du Parinirvāṇa-sūtra des Mulasarvāstivādin. Alors que le bûcher brûle depuis sept jours, les quatre *devarāja* forment le projet de l'éteindre pour s'emparer des reliques. Ils prennent des vases d'or ornés de joyaux et les remplissent d'eau parfumée. Puis des quatre versants du *Sumeru* 須彌 ils

[1] Cf. *Ekko*, p. 263, qui donne la leçon *sou-sa-chan-ni* 蘇薩禪尼 et traduit par «beau pavillon» 好亭 (*susthānī*).

[2] D'après le *Bower manuscript*, les arbres producteurs de latex appartiennent à l'une des cinq espèces suivantes : *nyagrodha*, *udumbara*, *açvattha*, *plakṣa* et *pāriṣa* (cf. Hoernle, *The Bower manuscript*, p. 20). Ailleurs, on distingue seulement quatre sortes de *kṣīravṛkṣa* : *nyagrodha*, *udumbara*, *açvattha* et *madhuka* (*Suçr.*, I, 6, 18). Aucune de ces listes ne coïncide exactement avec les énumérations des *Parinirvāṇa-sūtra*.

[3] Ce passage se trouve au début du *Chan-song-p'i-ni-su* 善誦毗尼序 (Nanjio, n° 1144). Cet ouvrage, qui comprend les derniers chapitres du Vinaya des Sarvāstivādin, a été traduit entre 409 et 410 par *Vimalākṣas*, le maître de *Kumārajīva*. Sur le titre chinois, Nanjio a restitué un original *Daçādhyāya-vinaya-nidāna* (?). *Su* 序 correspond plutôt au sanscrit *bhūmikā*. Le *Chan-song-p'i-ni-su* comprend en fait deux parties : un *kṣudraka varga* 雜品 et un *nidāna* 因緣.

enlèvent quatre arbres géants producteurs de lait; le lait qui coule de ces arbres, ils le versent dans les vases d'eau parfumée et répandent le tout à la fois sur le bûcher. Mais le feu continue toujours de brûler. Alors le génie de la mer *Sāgara* 娑伽羅 ainsi que les rois-dragons et les autres génies des eaux forment à leur tour le projet d'éteindre le bûcher pour s'emparer des reliques. Ils prennent également des vases précieux pleins d'une énorme quantité d'eau parfumée et versent le tout sur le bûcher. Mais le feu continue toujours de brûler. *(Anu)ruddha* 樓逗 reproche alors aux *devarāja* et aux génies des eaux d'avoir voulu dérober les reliques. Ils se repentent et disparaissent. *Çakradevendra*, portant des vases précieux et des offrandes, s'approche du bûcher à son tour et d'elles-mêmes les flammes s'éteignent[1].

Enfin le récit du Dīrgha-āgama traduit en chinois se rattache à la tradition des Sthavira; le bûcher doit être arrosé avec de l'eau et il est éteint grâce aux arbres çāla voisins. Les Malla, voyant l'ardeur de la flamme, se demandent comment on pourra l'apaiser.

«Où irons-nous chercher de l'eau pour l'éteindre?» Or à côté du bûcher du Buddha se trouvaient les génies des arbres Çāla. Pleins d'une foi sincère dans la Voie du Buddha, aussitôt, par leur force surnaturelle, ils éteignirent le feu du bûcher du Buddha. (Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 9, p. 24ᶜ, col. 8.)

De la comparaison de ces textes, il ressort que les divers Parinirvāṇa-sūtra ne mentionnent qu'une seule aspersion du bûcher qui eut lieu après la crémation, lorsque les flammes étaient encore ardentes. Sur ce point, les textes bouddhiques ont simplifié les sutra brahmaniques, mais ils reflètent encore exactement le désaccord de ces derniers en ce qui concerne le

[1] Cf. Tripiṭ., éd. Tōk., XI, 9, p. 48ᵇ, col. 7 et suiv.

liquide employé pour l'aspersion : tandis que, d'après les Sthavira, les flammes du bûcher auraient été éteintes avec de l'eau, les Mūlasarvāstivādin et les Sarvāstivādin prétendent qu'elles furent arrosées de lait.

A partir de cette donnée fondamentale, les auteurs bouddhiques ont tous plus ou moins innové, mais généralement en s'inspirant des conceptions brahmaniques.

D'après les anciens rituels, en même temps qu'on arrosait les cendres du mort, on prononçait des mantra :

Que l'eau qui est en terrain sec...
...que la pluie te soient salutaires!
Que te soit salutaire l'eau courante...

Quel que soit le sens profond de ces pratiques, leur utilité immédiate est évidente. Il s'agit d'apaiser, de calmer, de rafraîchir le mort brûlé par l'ardeur de la flamme. Dans ce dessein, que réalise imparfaitement l'humble cruche d'eau versée par l'officiant, on appelle à l'aide la nature entière : l'eau courante et l'eau des pluies, la mer, le brouillard et le gel des nuits glaciales. Les conteurs bouddhiques avaient mieux à faire que de répéter ces formules. Ils ont déclenché dans leur récit l'action des forces physiques auxquelles s'adressaient les mantra. Ils nous montrent ces forces au service du Maître. Dans la tradition palie, la pluie tombe et l'eau sort de terre pour arroser les cendres du Bienheureux. La nature s'associe au geste des Malla versant de l'eau sur le bûcher.

En arrosant le bûcher funèbre, les Taittirīya prononçaient la formule suivante :

La plante que tu as consumée, Agni, je la sème de nouveau.
Qu'ici croissent la çāṇḍadūrvā, le kiyambu et la vyalkaçā!

Quel que soit le but lointain qu'ils poursuivaient, ceux qui prononçaient cette stance se proposaient certainement de

promouvoir la végétation sur l'emplacement du bûcher. Ceci ressort des termes mêmes de la formule, indépendamment de la valeur mystique qu'on peut être tenté de lui attribuer. Il n'en fallait pas davantage pour suggérer aux conteurs bouddhiques une mise en scène où seraient effectivement réalisées les conséquences de l'incantation magique. Au lieu d'enjoindre aux plantes de pousser, ils montrèrent des arbres surgissant en un clin d'œil à l'endroit de la crémation.

Les Mūlasarvāstivādin admettaient déjà que le bûcher avait été éteint avec du lait. Voici qu'une autre donnée s'ajoute à la précédente : la croissance miraculeuse des quatre arbres. Ces deux éléments traditionnels finirent par réagir l'un sur l'autre. Le lait de vache est un produit bien vulgaire pour arroser les cendres d'un Tathāgata. Puisque des arbres allaient pousser par miracle en ce lieu, ne pouvait-on se servir de leur merveilleux latex? Il suffisait d'intervertir les données de la tradition et de faire croître les arbres avant que le bûcher ne fût éteint. C'est cette nouvelle phase de l'évolution qui caractérise la version chinoise du Parinirvāṇa-sūtra des Mūlasarvāstivādin. La recension de cet ouvrage utilisée par Yi-tsing serait donc sensiblement postérieure à celle que possédaient les lotsavas tibétains.

Du jour où on raconta dans certains milieux que des arbres avaient donné leur sève pour éteindre le bûcher du Buddha, cette conception étrange et merveilleuse ne tarda pas à contaminer les traditions des autres sectes. Ceux qui croyaient que les flammes avaient été arrosées d'eau admirent aussi l'intervention des arbres du voisinage. C'est la thèse des compilateurs du Dīrgha-āgama traduit en chinois. Buddhaghoṣa s'en fait l'écho lorsqu'il glose : *udaka-sāla* par : arbres sala producteurs d'eau.

Cette fois encore, il apparaît que les compilateurs successifs se sont efforcés d'ennoblir les traditions primitives, de trans-

poser dans le domaine du merveilleux les simples données de l'expérience. Dans les récits anciens, le bûcher du Buddha était aspergé d'eau ou de lait par les Malla, comme cela se faisait chaque jour dans les funérailles ordinaires. Plus tard, les conteurs élargissent la scène en faisant intervenir les grandes forces naturelles auxquelles les mantra brahmaniques faisaient appel; la pluie tombe, les eaux souterraines sourdent; sur le bûcher fumant, des arbres croissent en un instant. Puis, comme si l'eau et le lait de vache étaient des agents trop vulgaires, ce sont les arbres voisins qui produisent le liquide destiné à éteindre le feu. Enfin, dans le Parinirvaṇa-sūtra du Grand Véhicule, nous n'avons plus affaire à des çāla ou à des figuiers, mais à des arbres gigantesques et fabuleux arrachés aux quatre versants du Sumeru.

*
* *

Après la crémation et avant la mise au tombeau, les rituels brahmaniques décrivent la cérémonie du *dhuvanam*. L'urne qui contient les cendres du mort est placée dans un abri construit entre le village et l'emplacement désigné pour la tombe. Là, quatre brahmacārin ou quatre descendants d'un brahmane tournent trois fois autour de l'urne en l'éventant avec l'extrémité de leur vêtement, en se frappant la cuisse gauche avec la main et en poussant des exclamations. Ce rite est ensuite répété par les parents du mort et par les femmes, sans cris, mais avec accompagnement de musique et de danses. La même cérémonie a lieu trois fois par jour et généralement la nuit, pendant un, trois, cinq, sept ou neuf jours, parfois même pendant une période beaucoup plus longue[1].

Il semble que les récits des funérailles du Buddha fassent

[1] Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 138 et suiv.

allusion à ces rites; mais l'image qu'ils en donnent est si altérée qu'elle est à peine reconnaissable.

Alors les Malla de Kusinārā, dans leur salle du Conseil, entourèrent les os du Bhagavat d'une palissade de lances et d'un rempart d'arcs. Et là, pendant sept jours, ils les honorèrent, les vénérèrent, les respectèrent et leur rendirent hommage avec des danses, des chants et de la musique et avec des guirlandes et des parfums (*Mahāparinibbāna-Sutta*, VI, § 30).

Le Parinirvāna-sūtra des Mūlasarvāstivādin est plus concis. Il y est dit simplement que l'urne fut déposée dans la ville de Kuçinārā et qu'on lui rendit hommage[1]. Par contre, le Vinaya des Sarvāstivādin est riche d'indications précises :

En ce temps-là, il y avait dans la ville de Kuçi(nārā) 拘尸 une salle du Conseil neuve. Elle était balayée, arrosée, propre, pure, parfumée, irréprochable, immense. On y suspendit des soieries, des oriflammes, des parasols; on y répandit des fleurs diverses. On y disposa une couche d'ivoire sur laquelle on plaça l'urne d'or contenant les çarīra du Buddha. Ānanda d'abord leur rendit hommage de toutes manières avec des fleurs, des parfums et de la musique. Puis il enseigna aux Bhikṣu, aux Bhikṣuṇī, aux Upāsaka, aux Upāsikā à rendre hommage et à faire les prosternations (Tripiṭ., éd. Tōk., XVI, 7, p. 23ª, col. 12).

Sans doute, nous ne trouvons ici aucune mention de la gesticulation et des cris qui caractérisent le dhuvanam. Mais on conviendra que ces pratiques grossières n'étaient guère de mise dans un texte sacré. La description en fut avantageusement remplacée par des formules plus vagues et plus respectueuses, telles que : « Ils lui rendirent hommage. »

Dans le sutta pali comme dans les rituels brahmaniques, les cendres sont honorées pendant un nombre impair de jours avec accompagnement de danses et de musique. Dans le Vinaya des Sarvāstivādin, Ānanda fait figure de coryphée comme les quatre brahmacārin dans les sūtra brahmaniques. Les

[1] Cf. *Dul-va*, XI, fol. 646ᵇ, et Tripiṭ., éd. Tōk., XVII, 2, p. 87ª, col. 7.

religieuses et les laïques des deux sexes imitent son exemple, de même que les rites du dhuvanam étaient répétés par les femmes et par les parents du mort.

A côté de ces analogies, on peut noter une différence importante : tandis que, dans les funérailles ordinaires, l'urne était déposée sous un abri, hors du village, les os du Buddha auraient été déposés par les Malla dans la salle du Conseil à Kuçinārā. On a déjà observé une transposition analogue avant l'incinération : le cortège funèbre, au lieu de contourner la ville, y avait franchement pénétré. Dans les deux cas, la dérogation aux anciens usages est la même et elle s'explique de la même façon : les restes purs du Buddha n'étaient pas soumis à la loi sévère qui éloignait les cadavres des habitations des vivants.

*
* *

D'après le Mahaparinibbana-Sutta, le Maître aurait dit :

Au carrefour de quatre routes un thūpa doit être érigé pour le Tathāgata. Et quiconque y placera des guirlandes, des parfums ou de la peinture, ou s'y prosternera, ou deviendra en sa présence calme de cœur, celui-là obtiendra pendant longtemps avantage et joie (*Mahāparinibbāna-Sutta*, V, § 26).

La rédaction des Mūlasarvāstivādin n'est pas très différente : « . . . Ses os étant mis dans une urne d'or et un *caitya* étant construit pour ces ossements à un endroit où se rencontrent quatre routes, on plante un parasol, des bannières et de longues banderoles d'étoffe, on leur rend hommage avec des parfums, des guirlandes, des poudres parfumées et des concerts de musique. . . [1] »

Les Sthavira et les Mūlasarvāstivādin situent le stūpa au carrefour de quatre routes. Rien dans les rituels funéraires

[1] Cf. *supra*, *Les stances de lamentation*, p. 516 et 517.

ne paraît expliquer cette localisation; il faut chercher à en rendre compte autrement. On sait que, chez un grand nombre de peuples, le croisement des routes est un lieu propre à l'accomplissement des pratiques magiques et des observances religieuses [1] Qu'il en ait été de même dans l'Inde ancienne c'est ce que montre, par exemple, le passage suivant du Jātaka 77 : « Là où quatre routes se croisent, nous offrirons un sacrifice [2]. »

Si le lieu où se croisent quatre routes était éminemment propre à l'accomplissement des sacrifices, il était logique d'y situer les temples. Quand le Buddha fut assimilé à un dieu, les stūpa furent considérés comme des monuments de son culte et l'acte d'y déposer des offrandes parut analogue aux anciens sacrifices. Dès lors, les stūpa, de même que les autels des dieux, devaient être de préférence érigés aux carrefours des routes. C'est ce qu'indiquent les Parinirvāna-sūtra [3]. C'est également ce qui ressort d'un curieux passage du *Wou-ming-lo-tch'a-king* 無明羅刹經. Le roi *Cheu-tch'a* 折吒 (*Castani*) [4], dont le royaume est dévasté par les épidémies, sort de son palais pour chercher la cause du fléau : « Il va dans la ville, à l'origine de quatre routes où se trouvaient un temple et un stūpa. » (Cf. Tripiṭ., éd. Tōk., XXIV, 8, p. 81^b, col. 19.)

Comme l'a clairement montré Foucher, le stūpa, qui d'abord était uniquement un tombeau, n'est devenu que peu à peu

[1] Cf. Sydney Hartland, *The legend of Perseus*, II, p. 120.

[2] Francis and Thomas, *Jātaka tales*, p. 79. Certains rites accomplis après la naissance devaient également avoir lieu au croisement de quatre routes. Cf. *Divyavadāna*, p. 484-485.

[3] Cf. en outre : *Dhammapadaṭṭhakathā*, vers 142. Après le parinibbāna de Santati, le Buddha, ayant ordonné de recueillir ses reliques, fit élever un thupa dans un carrefour (*catumahāpathe*), dans la pensée que la foule en les honorant acquerrait du mérite (*mahājano vanditvā puññabhāgī bhavissati*).

[4] Au sujet du nom de ce monarque, cf. F. W. K. Müller, *Uigurica*, Berlin, 1908, p. 39, n. 1.

« l'édifice religieux par excellence[1] ». C'est en tant qu'édifice du culte et non en tant que tombeau que le stūpa devait être situé au croisement de quatre routes. L'emplacement que lui assignent les Parinirvāna-sūtra n'est donc pas, semble-t-il, un caractère du stūpa primitif; il appartient plutôt aux formes secondaires et évoluées de ce monument.

On a beaucoup discuté sur l'évolution du stūpa bouddhique. Il se présente sous des aspects divers suivant les régions et les époques et il a fini par servir à de multiples usages. Nous n'entreprendrons pas de dégager les influences qui rendraient compte de cette diversité de formes et de destinations. Nous ne voulons examiner qu'un point précis : quel rapport y a-t-il des stūpa, monuments funéraires élevés sur les cendres du Buddha, aux tombeaux qu'il était d'usage de construire dans la société où le bouddhisme prit naissance?

D'après les rituels brahmaniques, les parents du mort munis de pelles se rendaient au lieu qui avait été choisi pour l'érection du *çmaçāna* et ils tiraient du sol des mottes de terre. La tombe devait être construite soit avec des mottes, soit avec des briques fabriquées sur place en nombre déterminé[2].

La forme et les proportions du *çmaçāna* variaient suivant les écoles. Il pouvait être rond ou carré. Chez les Mādhyandina et les Baudhāyana, il devait avoir seulement la longueur d'un homme. Quant à la hauteur, elle était parfois proportionnée à la condition du défunt. Chez les Mādhyandina, le *çmaçāna* d'un kṣatriya était aussi haut qu'un homme debout; pour un brahmane, on ne dépassait pas la hauteur de la bouche; pour un çūdra, on s'arrêtait au niveau des genoux[3]. Dès lors, il était logique que la tombe d'un roi et, par conséquent, celle du

(1) Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, p. 59.
(2) Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 132 et suiv.
(3) Caland, *ibid.*, p. 144.

Buddha-Cakravartin atteignissent de grandes dimensions. En élevant sur les restes de leurs saints des sépultures monumentales, Bouddhistes et Jainistes n'étaient pas en conflit avec les usages contemporains; ils appliquaient un principe admis avant eux et s'efforçaient d'en tirer parti pour la plus grande gloire de leurs docteurs. On lit dans les Parinirvāna-sūtra qu'un Tathāgata, un Pratyeka-Buddha, un auditeur du Buddha et un roi Cakravartin sont dignes d'un stūpa [1]. Par là, on devait entendre à l'origine que ces quatre personnages, en raison de leur dignité éminente, avaient droit à un tombeau plus grand que celui des hommes ordinaires.

Suivant les rituels brahmaniques, la tombe pouvait être ronde ou carrée. Il en était probablement de même des premiers stūpa bouddhiques. On a trouvé sur le site présumé de Kapilavastu de nombreux petits stūpa groupés autour d'un monument plus grand : ce sont des prismes en briques, sans dôme et à base carrée [2]. D'autre part, on voit sur un bas-relief de Sānchi l'image d'un stūpa très archaïque [3] : c'est un tumulus en forme de dôme entouré d'une balustrade. Cette dernière forme paraît avoir prévalu de bonne heure; mais rien ne permet d'affirmer qu'elle ait été seule employée au début.

Plus grands que les tombeaux ordinaires, les premiers stūpa de Çākyamuni et de ses auditeurs n'atteignaient certainement pas des dimensions considérables. Quand les monastères devinrent plus nombreux et plus riches, on put reconstruire

[1] *Mahāparinibbāna-Sutta*, V, § 12; *Dīrgha-Āgama* traduit en chinois, Tripit., éd. Tōk., XII, 9, p. 17ᵃ, col. 15.

[2] En signalant la découverte de ces monuments, Barth notait leur ressemblance avec les sépultures brahmaniques (*Œuvres de A. Barth*, t. II, p. 311, n. 2).

[3] On trouvera une bonne reproduction de ce bas-relief *apud* Foucher, *La porte orientale du stūpa de Sānchi*, fig. 5. «...la forme de ce *stūpa*, dit Foucher, est la plus ancienne dont l'art indien nous ait conservé l'image» (*ibid.*, p. 60, n. 1).

les tombes anciennes sur un plan plus vaste[1]; mais les pauvres communautés des premiers temps devaient se contenter de constructions médiocres.

De tous les Parinirvāṇa-sūtra, le *Fo-pan-ni-yuan-king* est le seul qui fournisse à ce sujet des indications précises :

Les Bhikṣu interrogèrent tous Ānanda : «Quelle est la règle des funérailles?» Il répondit : «Il faut sortir à l'Est. A trente *li* de la ville, dans ce pays, il y a un village. Ce village se nomme *Wei-tcheu* 衞致. Au croisement de quatre routes, on érigera un mât et on construira un monument funéraire. On fera en jade les dalles (qui le recouvriront). Ces dalles auront la dimension d'un carré de trois pieds 尺 de côté. Le stūpa sera long et large de quinze pieds. L'urne d'or contenant les çarīra sera placée juste au centre. On élèvera le stūpa et on y plantera un mât. En haut on suspendra des soieries et des oriflammes. On brûlera de l'encens et on allumera des lampes; on le nettoiera, on le balaiera et on y jettera des fleurs, et les douze catégories (de fidèles) se réjouiront du matin au soir, et lui rendront hommage.» (Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 10, p. 21^{a}, col. 7.)

Le stūpa qui est décrit ici est déjà d'un modèle tardif puisqu'il est surmonté d'un mât et que le revêtement est fait en pierre dure. Toutefois, les dimensions en sont encore modestes. Sans doute la valeur du pied chinois 尺 a varié sous les dynasties successives et d'une province à l'autre. Mais, en prenant pour base la valeur courante à notre époque, soit 0 m. 35, on trouve pour le monument une longueur ou largeur de 5 m. 25.

Selon toute apparence, le stūpa bouddhique n'est nullement une innovation spontanée dans l'histoire des sépultures indiennes. C'est plutôt le résultat d'une évolution très longue. Primitivement, comme l'a bien montré Caland, le tombeau était exigu; on craignait que le mort, si on lui laissait beaucoup de place, ne cherchât à entraîner un compagnon avec lui. Peu

(1) Sir J. H. Marshall a signalé l'existence d'un tumulus plus ancien à l'intérieur du grand stūpa de Sānchi (*A Guide to Sānchi*, p. 11). Dès les premiers siècles de l'Église, nombre de stūpa ont dû être ainsi élargis ou reconstruits.

à peu, cette crainte disparut et on toléra des constructions plus larges : on voulut que la tombe fût proportionnée à l'importance du défunt. Dès lors, le tumulus d'un roi devait être de grandes dimensions et telle devait être également la tombe du Buddha-Cakravartin.

Le tumulus archaïque figuré sur la porte orientale du stūpa de Sānchi est entouré d'une barrière, et le pourtour est décoré de divers ustensiles : une coquille allongée, une double corbeille et une conque. La barrière était probablement destinée à mettre les restes humains hors de l'atteinte des bêtes sauvages. Les auteurs des anciens rituels avaient prévu ce danger : ils déclarent coupable l'officiant, au cas où le tombeau viendrait à être violé par des chacals, des chiens ou des oiseaux de proie [1]. Cette éventualité est envisagée à propos de l'inhumation des ascètes, parce que leur dépouille n'étant point incinérée était particulièrement exposée à l'injure des bêtes sauvages. Nous ne savons pas exactement comment on la protégeait; mais il semble que le moyen le plus simple et le plus efficace d'écarter les animaux fouisseurs était d'entourer le tombeau d'une barrière [2]. La balustrade qu'on aperçoit autour du tumulus archaïque représenté à Sānchi pourrait donc avoir été empruntée à la sépulture de l'ascète plutôt qu'à celle du kṣatriya.

Dans les funérailles ordinaires, tant que la tombe n'était pas construite, on nourrissait le mort en déposant auprès de lui des gâteaux, des grains, du lait, du miel et de l'eau [3]. Après l'achèvement du çmaçāna, on ne pouvait plus déposer

[1] Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 94.

[2] Cela revient à dire que cette clôture servait à consolider le tumulus. On a comparé la balustrade des stūpa aux cercles de pierre qui sont à la base des tertres préhistoriques. L'une et l'autre clôture peuvent avoir été imaginées pour assurer la pérennité du monument.

[3] Caland, *ibid.*, p. 159.

les offrandes qu'à l'extérieur, dans des plats et des coquilles préparés à cet effet. Ce sont probablement ces ustensiles qui ornent le stūpa figuré à Sānchi. Plus tard, quand le sentiment religieux s'épura et que les manifestations du culte devinrent plus fastueuses, on négligea peu à peu de déposer sur les stūpa de grossières offrandes de nourriture; on les remplaça par des guirlandes et des étoffes, puis par des oriflammes et des parasols, emblèmes de la dignité royale. Ces riches ornements étaient suspendus à un mât qu'on plantait sur le tumulus. Déjà les plus anciens Parinirvāṇa-sūtra prescrivent de rendre hommage aux stūpa avec des guirlandes et des parfums. Il est possible qu'à côté de ces offrandes, d'humbles donateurs continuassent encore de déposer les gâteaux et les boissons traditionnels [1]. Mais ce n'était plus qu'une survivance destinée à disparaître. On peut dire que la forme du stūpa a varié en raison des changements du culte : les corbeilles et coquilles contenant les aliments funèbres furent remplacées par un mât supportant d'autres offrandes; ce mât prit lui-même plus d'importance quand il devint la hampe des drapeaux et des parasols royaux; en même temps, la barrière de bois destinée primitivement à consolider le tumulus s'en écarta pour permettre aux nombreux adorateurs de faire les *pradakṣiṇā* rituelles.

*
* *

Le cadavre est communément un objet impur. Ceux qui l'approchent, c'est-à-dire tous ceux qui prennent part aux funérailles, se souillent à son contact, et ils restent dans cet état d'impureté tant qu'ils n'en sont pas relevés par des rites appropriés. Cette cérémonie appelée *çāntikarman* marque vrai-

[1] Notons également l'usage, attesté par les textes et par les fouilles, d'offrir des pièces de monnaie aux stūpa (cf. Foucher, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, p. 62). Or l'offrande de pièces de monnaie aux mânes est un élément du *çraddhā*.

ment la fin des funérailles. Elle permet aux parents, demeurés jusque-là dans la société du mort, de se séparer de lui et de rentrer dans le monde des vivants.

Cette séparation, ce retour s'expriment par des rites très clairs[1]. Les Çaunakin et les Mādhyandina creusaient un fleuve en miniature et y lançaient un petit bateau sur lequel les parents du mort étaient censés prendre place. Non moins significative était la coutume suivante : les vivants élevaient entre eux et le mort, comme une barrière infranchissable, une montagne symbolisée par une pierre. Puis ils rentraient à la maison mortuaire, faisaient sur le foyer une offrande de beurre et prononçaient certaines formules[2].

Les interdictions qui pesaient sur les parents sont relevées; ils ne sont plus tenus de dormir sur le sol et peuvent se coucher sur leur lit. D'après le Kauçika-sūtra, ils s'adressaient au lit en ces termes :

> . . . Nous allons, ô lit, reposer en toi, sains et joyeux; puisses-tu longtemps encore après nous être agréable aux hommes[3]!

Ce symbolisme et ces formules expriment clairement le sens de la cérémonie et l'état d'esprit des assistants : on quitte le mort et on rentre parmi les vivants; on se réjouit et on goûte à nouveau la douceur de vivre; le *çāntikarman* est nettement une fête joyeuse.

Les Parinirvāṇa-sūtra ne font qu'une discrète allusion à ces rites. Dans la rédaction des Mūlasarvāstivādin, après avoir énoncé les principales phases des funérailles royales, le Buddha termine par ces mots : . . . « Après quoi, on célèbre une grande fête. » Et, en effet, quand les reliques sont partagées, chacun des participants, après avoir élevé un *stūpa*, célèbre une grande fête.

(1) Caland, *Bestattungsgebräuche*, p. 121 et suiv.

(2) Caland, *ibid.*, p. 125.

(3) Caland, *ibid.*, p. 126.

Le Mahāparinibbāna-Sutta mentionne également la célébration d'une fête après l'érection des divers *thūpa*, mais il est à noter que cette clause est omise dans les dernières recommandations du Buddha.

Que les écrivains sacrés aient évité d'insister sur les rites du *çāntikarman*, cela s'explique aisément. Bien que consacrée par un usage immémorial, cette cérémonie paraissait déplacée après la mort du Buddha. D'ailleurs, toute la doctrine du Maître est une exhortation au calme et au recueillement. C'était une singulière façon de lui rendre hommage que de célébrer une fête bruyante.

Après l'érection des *thūpa*, le rédacteur du Mahāparinibbāna-Sutta n'a pas craint de mentionner cette fête, parce que ce sont des laïques qui en prirent l'initiative. Mais quand le Buddha donne à Ānanda ses dernières instructions, il omet complètement le *çāntikarman* : on ne voulait pas que le Maître fût responsable d'une pratique aussi peu recommandable. Après avoir indiqué comment se font les funérailles des Cakravartin, il ajoute : . . . « Un thūpa doit être érigé par le Tathāgata; et quiconque y placera des guirlandes, des parfums ou de la peinture, ou le saluera, ou deviendra en sa présence calme de cœur, celui-là obtiendra longtemps avantage et joie[1]. » Cette invitation au calme, là où les autres rédactions parlent de la célébration d'une fête, trahit les intentions de ceux qui ont retouché le texte; ils ne voulaient pas prêter au Buddha des paroles qui fussent en contradiction avec l'esprit de sa doctrine.

*
* *

En résumé, les rites funéraires décrits dans les sūtra brahmaniques, les épopées et les Parinirvāṇa-sūtra présentent de

[1] *Mahāparinibbāna-Sutta*, V, § 11.

très grandes analogies. Le cérémonial traditionnel indien a fourni la trame des récits bouddhiques. Ceci est surtout vrai, semble-t-il, des récits très anciens dont nous n'avons plus que des recensions remaniées. De bonne heure, certains traits ont été effacés parce qu'ils étaient en désaccord avec les nouvelles tendances de l'Église. C'est ainsi que des traditions relatives aux lamentations des pleureuses, au lavage du corps, au cortège funèbre ont été peu à peu éliminées; nous n'avons pu les restituer que grâce à certains détails conservés dans quelques versions.

Sur ce fond antique, à demi usé, apparaissent des ornements plus éclatants et plus modernes. Ils sont empruntés au cérémonial des rois. Dans les Parinirvāṇa-sūtra, l'ensevelissement, la confection du bûcher, la construction du tombeau ne sont point tracés d'après un modèle vulgaire; ils ont les caractéristiques de la pompe funèbre des Cakravartin.

Enfin plusieurs traits épars s'expliquent par l'effort des théologiens pour diviniser le Buddha. On admit que sa dépouille était pure et ne saurait être néfaste. Dès lors, certaines pratiques furent transposées, dirigées en sens inverse : on tourna le Maître tête au Nord; son corps fut emporté vers l'Est; la bière et l'urne qui contenait ses cendres furent introduites dans la ville de Kuçinārā. Ces diverses innovations se rattachent au mouvement d'idées qui aboutit à l'apothéose du Buddha.